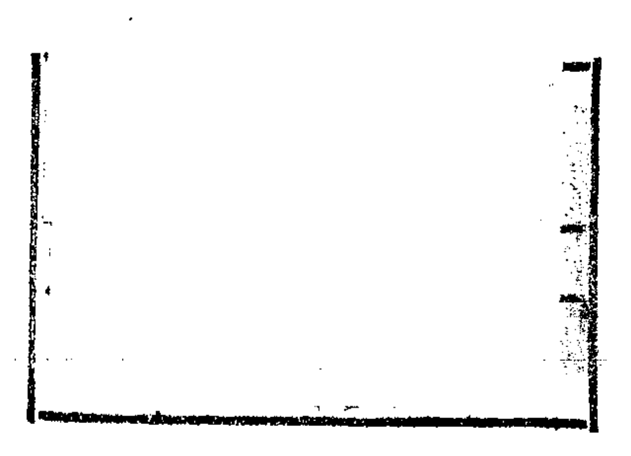
معالم الشريعة الإسلامية

تأليف

الدكتور صبحي الصالح

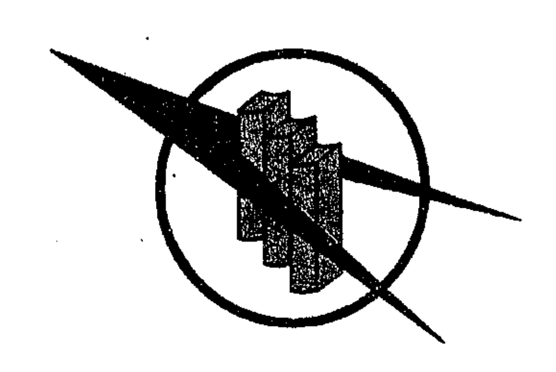


دار العلم للملايين

ص.ب: ١٠٨٥ - بيروت

تلكس: ٢٣١٦٦ - لبنان

دار العلم للملايين
مؤسسة ثقافية للتأليف والترجمة والنشر
شارع مار الياس - خلف ثكنة الحلو
ص.ب ١٠٨٥ - تلفون : ٣٠٤٤٤٥ - ٨١٦٦٣٩
برقيا : ملايين - تلكس : ٢٣١٦٦ ملايين
بيروت - لبنان



الطبعة الاولى
بيروت ، تموز (يوليو) ١٩٧٥

الإهداء

إلى ولدي أسامة الصالح .

في عيدك التاسع عشر لك مني خير هدية :

« معالم الشريعة الإسلامية »

مبرأةً من التعقيد ،

مسايرةً لروح العصر ،

متطلعةً إلى غد أفضل ،

خليقةً بالبقاء والخلود .

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

هذه الشريعة المعصومة أزلاً ، المتجدّدة أبداً ، التي استشفّ روحها الإمامُ السلفيّ المجدّد ابن قيّم الجوزية حين كتب يقول : « الشريعة مبناها وأساسها على الحِكَم ومصالح العباد في المعاش والمعاد . وهي عدل كلها ، ورحمة كلها ، ومصالح كلها ، وحكمة كلها » .

هذه الشريعة التي لم يرْقَ الفكر القانوني المعاصر إلى ذروتها الشامخة في شؤون الاستصلاح ، هي التي نحاول في كتابنا هذا عرْضَ « معالمها » في صيغة عصرية جديدة نتوخّى أن تكون — كما ذكرنا في عبارة الإهداء إلى ولدنا أسامة — « مبرّأةً من التعقيد ، مسايرةً لروح العصر ، متطلعةً إلى غد أفضل ، خليقةً بالبقاء والخلود » .

واستشرافاً إلى هذه المعالم والآفاق ، آثرنا الانطلاق من زوايا ثلاث : تابعْنا في أولاها بإيجاز حركةَ التشريع في الإسلام ، وأبرزْنا خلالها قيمةَ الثورة الاجتهادية الفقهية ، وصلاحيتها للتطبيق في كل زمان ومكان ، ومكانة اللغة العربية في هذه الشريعة الغراء .

وكان لزاماً علينا — حين أفضَيْنا إلى الزاوية الثانية — أن نرفض تمزيق هذه الشريعة بتلك التفرقة التقليدية بين التشريع والتوجيه ، فأكّدنا أنّ ما شرعه الله لعباده يشمل العبادات والمعاملات ، والعقائد والمناهج ، والقواعد والأصول . وخلَصْنا إلى أن الجانب التوجيهي الذي يربي النفوس تربية وجدانية يتناغم دائماً في الإسلام مع الجانب التشريعي المتدرّج مع الحياة والأحياء ، المتطلع أبداً إلى التقدم والتطور والنماء .

وهنا مضَيْنا إلى الزاوية الثالثة ، بل إلى حجر الزاوية في هذا الكتاب ،

إذْ عالجنا مكانة الشريعة الإسلامية في المجتمع العصري ، الصاعد ، الدائم الصعود ، الذي طبعه التسارع الحضاري بميسَمِه طباعةً عنيفة لا رجعة عنها بعد الآن . وفي إطار فكري محدّد حلّلْنا وظائف البِنى العقلية التي استخدمناها لاستخلاص « القيمة الوثائقية التاريخية » لهذه الشريعة الإسلامية ، بكل ما تضمّنه تلك البنى وتطويه من علم الاجتماع وعلم النفس « وسوسولوجيّة » المعرفة وعلم الإنسان وفلسفات الأخلاق والانتولوجيا وحتى القيم « التكنولوجية » الحديثة .

ولما سلّطنا الأضواء على القيم العلمية المستقاة من الشريعة الإسلامية في مواجهة التسارع « التكنولوجي » والحضاري ، ألفيْنا قيمنا وحدها تمتاز بعلمية النظرة إلى الحقائق والمعايير ، وبالالتقاء مع إنجازات الحضارة أساساً ، والتحرك باتجاهها غالباً ، والحدّ من خطرها أحياناً ، وكان من حق الشريعة علينا في هذا المجال ، أن نرسم صورة صادقة عن نظرتها إلى الحقوق العامة والحريات ، وموقفها من التحديات العصرية التي تواجهها المرأة المسلمة بالذات ، وحلولها العملية لتنظيم النسل إزاء الانفجار السكاني العالمي ، ومناهجها الأصيلة لتربية الأطفال ، وعنايتها الخاصة بظاهرة الرفض عند الشباب ، وسياستها المتكاملة العادلة في شؤون الاقتصاد . وعندما أضفنا إلى ذلك كله بحثنا المسهب عن آفاق الدراسات القرآنية الحديثة تجلى لنا في آن واحد ما في الفكر الإسلامي من واقعية وإيجابية ، وما في التراث الإسلامي من أصالة ذاتية ، ووَسِعَنا أن نصرح في نهاية المطاف بأن هذه الشريعة الإسلامية في جوهرها ووجودها الفعلي تحوّلٌ دائم من الجمود إلى الحركة ، ومن التقليد إلى الأصالة ، ومن البلادة والكسل إلى الإنتاج والإبداع .

بيروت ، العاشر من رجب الفرد سنة ١٣٩٥ هـ — ١٩ تموز سنة ١٩٧٥ م

صبحي الصالح

البَابُ الأوَّل

حركة التشريع في الإسلام

الفَصْلُ الأول

لمحة تاريخية عن حركة التشريع

تمهيد تاريخي

بعث الله نبيه محمداً صلوات الله عليه على رأس الأربعين من عمره مبشراً ونذيراً ، وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً ، فلبث في مكة ثلاثة عشر عاماً يصحح العقيدة ، ويهذب الأخلاق، ويقاوم الكفر والوثنية، ويهيىء الأمة لتلقي التشريع بما ينزل على قلبه من الوحي المبين .

على أن جو المدينة المنورة بعد هجرة الرسول اليها كان أكثر من مكة ملاءمة للتشريع ، فاتسمت الحركة الفقهية خلال السنوات العشر في يثرب بالحيوية والإيجابية ، وإن كان الطابع الغالب على هذه الحركة نفسها التشريع الرباني السماوي الذي كان يبلغه للناس نبي كريم لا يقول إلا ما يوحيه الله اليه : « وما يَنْطِقُ عن الهوى . إنْ هو إلا وحْيٌ يوحى »[1] . وهكذا صحّت تسمية هذا العصر الذي امتد ثلاثة وعشرين عاماً بين مكة

---

[1] سورة النجم ٣ – ٤ .

والمدينة « بعصر الوحي » ، وكان هذا الطور الفقهي الأولي — يرغم قلة الحاجة فيه إلى استنباط الأحكام ، وتفصيل الأدلة — أساساً لكل تشريع نادى به العلماء والفقهاء في مذاهبهم المختلفة بالأمصار .

ذلك بأن القرآن نزل « نجوماً » بالتدريج ، يتجاوب مع وقائع الصحابة وأسئلتهم تلبية لحاجاتهم الاجتماعية المتجددة كل يوم وتحريكاً للمنطق التشريعي في عقولهم وألبابهم ، وكانت أقوال الرسول وأعماله تبين المراد من نصوص القرآن في العبادات والمعاملات والحلال والحرام ، عن طريق القياس تارة ، والمقارنة بين نظيريّن تارة أخرى ، والموازنة بين متقابلَين تارة ثالثة ، فكان لسنّة الرسول إجمالاً أعظم الأثر في توضيح أصول القرآن .

لكن الصحابة لم يبلغوا جميعاً مرتبة الاجتهاد ، إذ كان فيهم القروي والبدوي ، والصانع والتاجر ، وفيهم من صحب النبي مرة واحدة ، ومن سمع منه حديثاً واحداً ، فلا غرو إذا تفاوت علمهم بأحكام الدين وتعاليمه ، ولم يوافقوا السنّة دائماً في كل ما استنبطوه ، وكان الرسول الكريم يأذن لعلماء الصحابة بالاجتهاد وهو بين ظهرانيهم ، ويشجعهم على إعمال العقل في استنباط التشريعات بمثل قوله : « إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران ، وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر واحد »[1] .
ولما أرسل النبي الصحابي الجليل معاذ بن جبل قاضياً إلى اليمن سأله : « كيف تصنع إذا عرض لك قضاء ؟ » قال : أقضي بما في كتاب الله ، قال : « فإن لم يكن في كتاب الله ؟ » قال : فبسنّة رسول الله ، قال : «فإن لم يكن في سنّة رسول الله ؟ » قال: أجتهد رأيي لا آلو (أي لا أقصّر) ،

---

١ رواه الجماعة كلهم عن أبي هريرة إلا الترمذي فمن عمرو بن العاص . وقارن بأحكام أهل الذمة (لابن القيم) بتحقيقنا ، ص ٢٢ (مطبعة جامعة دمشق) .

فقال الرسول الكريم حينئذ : « الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله »[1] .

بيد أن الفقه بتعريفه الدقيق هو استنباط الأحكام التشريعية من أدلّتها التفصيلية ، وهو بهذا المعنى غير بارز في ذلك الضرب من التطبيق القضائي ، وغير بارز أيضاً في ضرب آخر من الخبرة بالشؤون العسكرية الحربية ، فاجتهاد الصحابة في هذا وذاك لا يتناول بصورة دائمة أحكام الحلال والحرام ، ولكنه على كل حال ينبيء عن فطنة أولئك الأصحاب ورغبتهم في العمل بما يستنبطون ، ولا سيما بعد أن شجعهم على ذلك الرسول الكريم : ذلك بأنه صلوات الله عليه كان أحياناً يقول لبعض أمراء السرايا وقوّاد المغازي : « وإذا حاصرت أهل حصن فأرادوك على أن تنزلهم على حكم الله فلا تنزلهم على حكم الله ، ولكن أنزلهم على حكمك ، فإنك لا تدري أتصيب فيهم حكم الله أم لا »[2] .

ومهما يكن من اجتهادات الصحابة ، فمما لا ريب فيه أن « عصر الوحي » ظل مسرحاً لنشاطهم الفقهي الفطري الأولي ، وأنه قد كـــان للرسول إزاء اجتهادهم أحد موقفين : فإما أن يقرّهم عليه لموافقته شرع الله ، وهذا وحي لأنه عليه السلام لا ينطق عن الهوى ، وإما أن يخالفهم فيه لنزول الوحي بخلافه ، وفي رجوعهم إلى سنّته حينئذ رجوع إلى نص الوحي أو ما يشبه نصه من طريق الرسول الكريم .

وبوفاة الرسول العظيم ثم وفاة آخر الصحابة[3] في أواخر القرن الهجري

---

١ رواه أبو داوود والترمذي من طريق الحارث بن عمرو . ومع أن فيه مقالا فله شواهد تعضده وتقويه .

٢ رواه أحمد ومسلم والترمذي وابن ماجه من حديث بريدة . وقارن باعلام الموقعين لابن القيم ٤ / ١٢١ – ١٢٩ (الطباعة المنيرية) وقارن بأحكام أهل الذمة (لابن القيم أيضاً) ص ٢٠ .

٣ آخر الصحابة وفاة هو أبو الطفيل عامر بن واثلة الليثي الكناني الذي كانت وفاته عام مئة على الأرجح (قارن بالاصابة لابن حجر ١ – ٦) .

الأول بدأ عصر جديد كان تمهيداً لظهور الحركة الفقهية على أيدي العلماء الأعلام الذين أسسوا المذاهب الإسلامية التشريعية . فلقد اتسعت في هذا العصر رقعة الدولة الإسلامية ، بعد ان فتحت الشام ومصر وفارس والعراق ، وامتزجت حضاراتها بحضارة الإسلام ، وعرضت للناس وقائع جديدة استدعت وضع تشريعات جديدة في المعاملات والعقود والحلال والحرام .

ولم يكن مستغرباً أن تتكون المدرسة الفقهية الأولى في المدينة دار السنّة المشرفة ، وموطن الرعيل الأول من علماء الصحابة كعلي بن أبي طالب وعمر بن الخطاب وزيد بن ثابت وعبد الله بن عباس . ومن المعروف ان علياً من بين أولئك الصحابة الكرام كان أبرز تأثيراً في الكوفة ، لكنّا مع ذلك ذكرناه بين فقهاء الصحابة في المدينة لانه ترك فيها أيضاً كثيراً من علمه الغزير .

وأتيح لأتباع التابعين ان يسمعوا فتاوى المفتين من الصحابة والتابعين ، فهيّأ ذلك الفرصة لهم ليدلوا ببعض آرائهم اجتهاداً واستنباطاً ، ولا سيما في القضاء والفتوى . ثم كان من العوامل التي أعانت القوم على تكوين المذاهب الفقهية تدوين القرآن والسنّة [1] ، وجمع فقه الصحابة وفتاواهم في الوقائع ، وتصنيف طائفة غير قليلة من العلوم التي تقوّي ملكات الاجتهاد والاستنباط والقياس ، كعلوم اللغة العربية ، وتفسير القرآن ، وأدب المناظرة ، وعلم الكلام . وزاد من ذلك كله تشجيع

---

١ راجع في كتابنا « مباحث في علوم القرآن » ، الطبعة الثامنة الباب الثاني « تاريخ القرآن ٦٣ — ١٢٦ » . وكذلك أثبتنا الشروع في تدوين الحديث في حياة الرسول صلوات الله عليه، إلا أن هذا التدوين لم يكن شائعاً ولا متداولا ، راجع في كتابنا « علوم الحديث » الطبعة السابعة ص ١٤ — ٤٩ فصل تدوين الحديث .

الخلفاء للحركة الفقهية ، وعنايتهم بمجالس البحث والنظر ، ورغبة الكثيرين منهم في الجدل العلمي الدقيق .

نتيجة لتلك العوامل نشأت المذاهب الفقهية ، وكان منها المذاهب الفردية التي انقرضت ولم يكتب لها البقاء ، والمذاهب الجماعية التي كوّنت مدارس ووضعت مناهج للبحث التشريعي في ضوء مصادر التشريع التي ستتحدث عنها بعد قليل .

وبالرغم من انقراض المذاهب الفردية ، وصلت إلينا روايات قليلة عنها فيما تضمنته كتب الفقه والحديث من فتاوى بعض التابعين وأتباعهم ممن لم يتح لهم نشر آرائهم مختلطة بآراء أصحابهم وأتباعهم : كسفيان ابن سعيد الثوري ، والليث بن سعد ، والأوزاعي . اما المذاهب الجماعية فعرفنا الكثير عنها فيمن نقلت آراؤهم وآراء أصحابهم في مجموعة واحدة ، ومناهج متشابهة : كالمذاهب الخمسة المشهورة : المالكي ، والحنفي ، والشافعي ، والحنبلي ، والجعفري . ولا يزال لها في العالم الإسلامي إلى يومنا هذا أتباع كثيرون . وسنعود إلى كلمة خاصة عنها وعن أئمتها الأعلام ، بعد أن نلقي نظرة على مصادر التشريع في الإسلام .

مصادر التشريع الاسلامي

أصبحت كلمة « التشريع » في عصرنا ترادف ما كان يسمى في عصور الإسلام الأولى « بالفقه » . وقد عرّفوا الفقه بأنه استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية ، وهو بهذا التعريف الدقيق لم تتضح معالمه إلا في عصر المذاهب ، وعوّل العلماء فيه وما زالوا يعوّلون على المصادر الأربعة المشهورة : الكتاب والسنّة والإجماع والقياس ، واعتبروها مصادر أساسية ، ثم ألحقوا بها بعض المصادر الثانوية التّبعية . ومن هنا كان علينا

أن نعترف بأن شيئاً من التطور قد اعترى – على تعاقب الأيام – مدلول الفقه والتشريع ، حتى وضعت بجوار كتاب الله وسنة رسوله أصول أخرى لاستنباط الأحكام .

المصدر النقلي الأول : القرآن

القرآن هو كتاب الله ووحيه المبين أنزله على قلب رسوله للتعبد به وللتفقه فيه وللعمل بما جاء فيه . ولما كان كتاب الله قد نُقل متواتراً كتابة وحفظاً وترتيلاً منذ عهد الرسول حتى الآن ، جزم فقهاء الإسلام في كل زمان ومكان بأنه يفيد القطع من ناحية ثبوته ووجوب العمل به ، وحكموا بكفر من أنكره كله أو بعضه ، فهو عند جميع الفرق والمذاهب المصدرُ النقلي الاساسي الاول في جميع القضايا والأحكام . غير انه من ناحية دلالته على تلك الاحكام قد يكون لفظه نصاً لا يحتمل إلا معنى واحداً فهو حينئذ قطعي في افادة العلم بالشيء ، وقد يكون لفظه محتملاً عدة معان ، فالمعنى الذي يفيده في تلك الحال ظني غير مقطوع به ، وهو محل اجتهاد المجتهدين الذين فقههم الله في كتابه المبين. وطوائف الإسلام كلها متفقة على ان اعلم الناس بكتاب الله رسول الله الكريم ، وان بعض كبار الصحابة تلقوا كثيراً من علم الرسول في التفسير والقدرة على استنباط الاحكام من آياته البينات [1] .

المصدر النقلي الثاني : السنة

كان لزاماً على العلماء أن يُعنوا عناية خاصة بسنة الرسول ، لأنها هي التي تشرح غالباً المراد من آيات التشريع والفقه والأحكام . ولقد

---

[1] للتوسع في المصدر القرآني نحيلك على كتابنا « مباحث في علوم القرآن » الطبعة الثامنة ، دار العلم للملايين بيروت .

أشاد القرآن نفسه بطاعة الرسول والتزام سنّته في آيات صريحة لا تحتمل التأويل ، كقوله تعالى : « وما آتاكم الرسول فخذوه ، وما نهاكم عنه فانتهوا » ، وقوله : « فلا وربّك لا يؤمنون حتى يُحكّموك فيما شَجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حَرَجاً مما قضيتَ ويُسلّموا تسليماً » ، وهكذا خصّ الله نبيّه بشيء يطاع فيه ولا يعصى ، وهو سنته التي جاء بها ، وجعل العمل بها عملاً بالقرآن .

ويلاحظ أحياناً أن السنّة النبوية قد تُثبتُ أحكاماً لم يعرض لها القرآن بنفي ولا إثبات وإن وردت فيه جميع أصولها الأولى ، مصداقاً لقوله تعالى : « تبياناً لكل شيء » وقوله : « اليوم أكملت لكم دينكم » ، فما تُثبته السنّة حينئذ من الأحكام لا بد أن يكون أصله في كتاب الله ، فلا عجب إذا كانت هذه السنّة هي المصدر الثاني للتشريع بعد القرآن المجيد ، ولا غرو إذا قرنهما الله في آية واحدة فقال : « فإن تنازعتم في شيء فردّوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ، ذلك خير وأحسن تأويلاً » .

ولا يشترط — للعمل بالحديث الشريف — أن يكون متواتراً ، يرويه جمع عن جمع يؤمن تواطؤهم على الكذب في العرف والعادة ، فانه ليبدو عسيراً ، بل شبه مستحيل ، أن تروى أخبار العلوم الوضعيــة ، فضلاً على الدينية السماوية ، بطرق أدقّ إسناداً ، وأصدق ورعاً ، وأكمل أمانة ، وأشد حذراً ، وأبلغ احتياطاً ، وأوسع شهرة واستفاضة وانتشاراً ، من أحاديث هذا الرسول العربي العظيم ، ولو لم يبلغ معظمها درجة التواتر ، ولم تورث أجيال الأمة كلها شعوراً متماثلاً — بل واحداً — في العلم القطعي اليقيني . وحسبنا أن الصحابة احتجّوا بخبر الآحاد ، وعملوا بمضمونه ، ولم يتوقفوا في قبول بعضه إلا دفعاً للريبة وطلباً لليقين .

ولئن جزم فقهاء الإسلام بأن القرآن يفيد القطع من ناحية ثبوته ووجوب العمل به . لكنهم حكموا بأن ظاهره الذي يحتمل عدة معانٍ يفيد الظن حينئذ لا القطع ، فقد كان أولى بهذه التفرقة لديهم خبر الآحاد ، فإن صحة العمل به شيء ، والقطع به شيء آخر .

ولا ريب بعد ذلك في أن الحديث الحسن أجدر أن يحتجّ به من خبر الآحاد ، لأنه شديد الشبه بالصحيح ، وإن يكن دونه إشعاراً لليقين .

أما الحديث الضعيف ، بجميع صوره وأشكاله ، فقد رفضه جمهور العلماء ، مصدراً لأي حكم شرعي ، سواء أكانت آفته في المتن أم في الإسناد . لأن العمل بالسنّة خضع لديهم لمقاييس نقدية تتناول المحتوى والمضمون قبل أن تتناول الألفاظ والأشكال ، ولأنهم أدركوا – وهم يعملون بذلك كله – أن هذا الأمر دين [1] .

---

1 للتوسع في السنة راجع فصل (مكانة الحديث من التشريع) في كتابنا (علوم الحديث ومصطلحه) الطبعة السابعة ، دار العلم للملايين بيروت .

الفَصلُ الثاني

الاجمـــاع

الإجماع هو المصدر النقلي التبعي الثالث من مصادر التشريع الإسلامي . ولعل أفضل تعريف له هو اتفاق المجتهدين من أمة محمد ، بعد وفاته ، في عصر من العصور ، على حكم شرعي . وقد أخذ بهذا التعريف جمهور العلماء قديماً وحديثاً ، ولاحظوا فيه — إلى جانب المعنى الديني — مـــا ينطوي عليه لفظ « الإجماع » من مدلول لغوي : فالأصل في الإجماع هو الاتفاق مقروناً بالعزم والتصميم ، يقال : أجمع القوم على كـــذا إذا اتفقوا عليه ، واعتزموا القيام به .

ويبدو أن فكرة الإجماع مستمدة من نظام الشورى الذي فرض به الاسلام على أولي الأمر أن يتشاوروا فيما بينهم ، وألا يستبدوا بتدبير امور المسلمين سواء أكانت شرعية أم سياسية أم اقتصادية أم إدارية أم حربية ، مصداقاً لقوله تعالى : « وأمرهم شورى بينهم » ، وقوله : « وشاورهم في الأمر » .

ولقد واجهت المسلمين بعد وفاة الرسول وقائع كثيرة ما نزل فيها قرآن ، ولا مضت بها سنّة ، فاضطروا إلى التشاور فيما بينهم ، لئـــلا

يتولّوا غير سبيل المؤمنين ، على حين تهيب بهم الآية الكريمة : « ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتّبع غير سبيل المؤمنين نولّه ما تولّى ونصله جهنم وساءت مصيراً » . وكأني بالمسلمين — لدى استشهادهم بهذه الآية — يشيرون إلى وضع القرآن نواة الإجماع ، مع أنها — كما قال حجة الإسلام الغزالي — لا تدل على الغرض المطلوب ، فإنها واردة فيمن يقاتل الرسول ويخالفه ، ويتّبع غير سبيل المؤمنين ، وكان الأقوى التمسك بقوله صلوات الله عليه : « لا تجتمع أمّتي على ضلالة » . وليس ببعيد أن يكون الرسول نفسه ، بمثل هذا الحديث ، هو الذي أنشأ في نفوس الصحابة فكرة الإجماع ، ولا سيما فيما صح من استشارته أصحابه في كل ما لم ينزل به قرآن ، ولذلك نهج الصحابة نهجه ، فأجمعوا على طائفة من الأحكام ، كاتفاقهم على قتال المرتدين من مانعي الزكاة .

إن من أبرز ما في تعريف الاجماع أن المجتهدين المجمعين مسلمون من أمة محمد . وذلك أمر بديهي لأن غير المسلم لا يُقبل قوله في المسائل الدينية ، ولو أوتي العلم والحكمة ، وفصل الخطاب . أما المجتهد الفاسق ، والفقيه المبتدع ، فلا مانع من قبول أقوالهما مع المجمعين ، لأنهما داخلان في مسمى « الأمة الإسلامية » التي عُصمت بمجموعها من الخطأ ، في نظر المسلمين ، يقيناً أنها لا تجتمع على ضلالة وانحراف .

وبديهي أيضاً أن يقع اتفاق المجتهدين بعد وفاة الرسول ، إذ لا مسوّغ للإجماع ، ولا عبرة به ، ما دام النبي بين ظَهرانَي المؤمنين . فلو وافق المجمعين لكان قوله هو الحجّة لا محالة ، ولو خالفهم لترك رأيهم إلى رأيه ، فهو صاحب التشريع الذي « لا ينطق عن الهوى . إن هو إلا وحي يوحى » . (٥٣ النجم ٤) .

ولئن قُيّد اتفاق المجتهدين في التعريف بما وقع في « عصر من العصور »

فقد قصد بهذا التقييد من وجد في كل عصر من أهل الاجتهاد الذين يتصوّر منهم الاتفاق أو الاختلاف ، إذا ما نوقشت مسألة من المسائل . وليس المراد ، بطبيعة الحال ، جميع المجتهدين في جميع العصور حتى يبدّل الله الأرض غير الأرض والسماوات ، فلو اشترط ذلك لكان محيلاً لتحقق الإجماع .

ومن هنا كان اختلاف العلماء في انعقاد الإجماع بأكثر المجتهدين، ومضى الجمهور على أنه لا ينعقد ، لأن العصمة من الخطأ أثبتت للأمة كلها . قالوا : ولو كان إجماع الأكثرية حجة لبادر الصحابة إلى تخطئة من خالفهم في بعض المسائل والإنكار عليه . لكن بعض العلماء آثر التفصيل في هذه القضية فقال : « إن كان الأقلّ بالغاً عدد التواتر لم يُعتدّ بالإجماع دونه ، وإلا كان معتداً به » ، واعتمد الغزالي رأياً آخر حين أكد « أن العصمة تثبت للأمة بكليتها ، وليس هذا إجماع الجميع ، بل هو مختلف فيه . وقد قال تعالى : « وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله » . (٤٢ الشورى ١٠) .

أما القائلون بانعقاد الإجماع بالأكثرية فذهبوا إلى أن المراد « بالأمة » في حديث النبيّ هو الأكثر ، كما يقال : الأمة العربية تأبى الضيم ... ولكنّ الجمهور يأخذ بالأحوط ، لأن الأخذ بالأحوط في مواطن الاحتمال أولى ، فحمل الأمة على الجميع أدقّ وأصحّ .

وإنما يُبحث الإجماع في الإسلام من زاوية دينية شرعية بحتة ، كالحكم بإباحة بعض الصفقات التجارية والعقود التي لا غنى للناس عن التعامل بها ، أما الاتفاق على قضايا « العقليات » فلا أثر فيها للإجماع ، « فإن المتّبع فيها – كما قال إمام الحرمين – الأدلة القاطعة ، فإذا انتصبت لم يعارضها شقاق ، ولم يعضدها وِفاق » .

وهذا الإجماع الذي عرفنا ، من خلال التعريف ، حقيقته ومراميه ، حجّة قطعية لا بدّ من العمل بمقتضاها ، وقد ثبتت حجيّته بالكتاب والسنّة . أما أدلة الكتاب فآيات خمس أقواها وأصرحها قوله : « ومن يُشاقِقِ الرسولَ من بعد ما تبيّنَ له الهدى ويتّبعْ غيرَ سبيلِ المؤمنين نُوَلّه ما تَوَلّى ونُصْلِه جهنّمَ ، وساءت مصيراً » (٤ النساء ١١٥) فمنطوق هذه الآية : أنَ اتّباع غير سبيلِ المؤمنين حرام ، كما أنّ مشاقّة الله ورسوله حرام . وما كان لمنطق سليم أن يجمع بين حلال وحرام في وعيد واحد ، فلم يكن بدّ للمؤمنين من اتّباع سبيل الإجماع لئلا يقعوا في المشاقّة ويرتكسوا في الضلال .

وأما أحاديث النبي فكثيرة في هذا الموضوع ، ولعلها أقوى دلالةً حتّى من نصوص القرآن لوضوحها وصراحتها . وأهمها بلا ريب قوله : « لا تجتمع أمتي على ضلالة » . . ومثله قوله : « سألت الله تعالى ألا تجتمع أمتي على ضلالة فأعطانيها » وقوله : « لا يبالي الله بشذوذ من شذّ » وقوله : « يد الله مع الجماعة » .

ومن الطريف أيضاً أن من العلماء من استدلّ على حجيّة الإجماع بالمعقول ، مع أن قضية الإجماع دينية بحتة ، فإما أن يرضاها الشرع وإما أن يأباها ، ولا داعي لافتعال المسوّغات من غير باب الدين . ومن أدلتهم تلك أن العدد الكثير ، إذا اتفقوا في عصر من العصور على حكم مسألة ما ، وجزموا به جزماً قاطعاً ، فالعادة تُحيل على مثلهم الحكم بالقطع فيما لا مستند له . وقد فاتهم أن العدد الكثير قد يُجمعون على الخطأ من غير أن يُجمعوا على الكذب ، كاتفاق غير المسلمين على إنكار نبوّة محمد .

وجدير بالذكر أن ما انتصب من الأدلة على كون الإجماع حجّةً من صريح الكتاب والسنّة لا يجوز أن يفرّق بين عصر وآخر . وليس

مردّ هذا الحكم ما نبّهنا عليه في التعريف من وقوع الاتفاق بعد وفاة النبي ، وإنما مردّه ما قد يُتوهم من أن هذا الإجماع ينبغي أن يحصر في عصر الصحابة ، لأن في الإجماع ضرباً من « التوقيف » ، وإنما شهد ذلك « التوقيفَ » صحابةُ الرسول ، ولا سيما بعد أن أشاد الرسول بصحابته وقال : « أصحابي كالنجوم ، بأيهم اقتديتم اهتديتم » .

والحقّ أن الصحابة الذين شهدوا « التوقيف » قد نقلوه ، أو نقله معظمهم ، إلى مَنْ بعدهم ، فكان أتباعهم في حكم الحاضرين المشاهدين . وعلى ذلك ، يُعتبر حجّةً إجماعُ المجتهدين في أي عصر ، ولا يختص هذا الحكم بعصر الصحابة .

والنظر إلى الموضوع من زاوية السعة والشمول يأذن لنا الآن بتفهّم بعض العبارات « الأصولية » التي تدور حول مباحث الإجماع ، فلْنبيّنْ إذاً غرض العلماء حين يقولون مثلاً : إجماع أهل المدينة ، وإجماع أهل الحرمَيْن ، وأهل المصرَيْن ، وإجماع العِتْرة .

أما أهل المدينة فقد اعتبر الإمام مالك إجماعهم حجةً ، إذا كانوا من الصحابة أو التابعين دون سواهم ، لأن العادة تقضي بأن هؤلاء لا يمكن أن يُجمعوا إلا مستندين إلى دليل واضح صريح . وإجماعهم حينئذ يتناول شعبتين : أولاهما شعبة الرواية النقلية ، وهم خير من يحكيها على وجهها الحقيقي ، والثانية شعبة الاستنباط والاجتهاد ، لأن الاستدلال على الأحكام حقٌّ لهم قبل غيرهم بعد أن شاهدوا الأحوال الدالة على مقاصد الشرع الحنيف .

والمالكية يثبتون هذه « المزية » لأهل المدينة ، أخذاً بما ورد من أحاديث في فضائل « المدينة » بلد الأنصار ، ومُهاجَر الرسول ، ودار السنّة ، من ذلك قوله : « إن الإسلام ليأرز إلى المدينة كما تأرز الحية إلى جُحْرها » ،

وقوله : « لا يكايد أحد أهل المدينة إلا انماع كما ينماع الملح في الماء »
وقوله : « إن المدينة طيبة تنفي خَبَثَها كما ينفي الكيرُ خَبَثَ الحديد » .

والمحققون من العلماء – من غير المالكية – لا يرون في هذه الأحاديث ، على فرض صحتها ، مستنداً لتقديم رواية المدنيين على روايات غيرهم ، فضلاً على الأخذ باجتهاداتهم قبل اجتهادات غيرهم ، لمجرّد كونهم عاشوا في بلد الأنصار ومُهاجَر الرسول . لذلك نبّه جمهور العلماء على أن أدلة الإجماع تتناول أهل المدينة والخارج عن أهلها ، فلا يكون أهل المدينة كل الأمة ولا كل المؤمنين ، ولا يكون إجماعهم مقدماً على إجماع « الجميع » .

وإذا كان التحقيق أن إجماع أهل المدينة غير معتبر ، فالتحقيق أيضاً أن إجماع أهل الحرمين (مكة والمدينة) غير معتبر ، لأن أهل مكة المنضمّين هنا إلى أهل المدينة بعض الأمة ، وما كان للشرع أن يميّز في أدلته الدينية بلداً على آخر ، ولا سكان إقليم على سكان آخرين . ومثل ذلك يقال في إجماع أهل المِصْرَيْن (البصرة والكوفة) ، ولا مسوّغ لهذا التخصيص، فإن الصحابة الذين قد يميل الباحثون إلى تقديم إجماعهم – لِما لهم من شرف الصحبة وكرامة الإسهام في نشر الدعوة – انتشروا في غير هذين المصريْن المذكورَين ، فمنهم من أتى الشام ، وبعضهم حلّ في اليمن ، وآخرون أقاموا في بلدان أخرى بالعراق . ثم إن فكرة الإجماع تعتمد عقلاً ومنطقاً – بشكل بديهي – على التعميم لا التخصيص ، وعلى الإطلاق لا التقييد ، وعلى الجمع لا التفريق ، وعلى الاتفاق لا الاختلاف .

وفي ضوء هذا المقياس ، يرى جمهور السنّة أن إجماع العِترة وحدها ليس بحجة ، ولا سيما إذا قُصر المراد بالعترة على عليّ وفاطمة وولديها ، كما تقول الشيعة الإمامية والزيدية .

وقد حُقّ للشيعة بوجه عام أن يستدلّوا على حجيّة إجماع العترة بقوله : « إنما يريدالله ليذهبعنكمالرجس أهلالبيت ويطهّركم تطهيراً » (٣٣ الأحزاب ٣٣) . وحقّ لهم أيضاً أن يزيدوا هذه الآية تفسيراً بما رُوي من أن النبي صلى الله عليه وسلم « لما نزلت الآية لفّ كساءه على عليّ وفاطمة وابنيهما الحسن والحسين » ثم قال : « هؤلاء أهل بيتي » .

وإنما كان استدلال الشيعة بالآية وبتفسير النبي لها عاماً ، بل شديد العموم ، لأن أهل البيت كما يشملون علياً وفاطمة وولديهما أولاً وبالذات ، لا بدّ أن يشملوا أيضاً زوجات الرسول وأولاده الآخرين . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، فإن الخطأ الاجتهادي لو وقع من أهل البيت ، ليس رجساً أذهبه الله عنهم ، وإنما أذهب الله عنهم هذا الرجس دون سواه ، وهو في اللغة القذر ، ولذلك ذُيّلت الآية بقوله : « ويطهّركم تطهيراً » ، وما من ريب في أن أهل البيت قد اختصوا بالشرف والطهارة ، لأنهم أهل بيت الرسالة ومعدن النبوّة . وهذا ما أوضحته الآية الأخرى : « قل لا أسألكم عليه أجراً إلا المودّة في القربى » (٤٢ الشورى ٢٣) ، فلقرابة الرسول في جميع الأحوال المودّة والمحبة والإجلال ، ولكنّ شيئاً من هذا لا يقتضي وصفهم جميعاً بالاجتهاد ، ولا تخصيصهم وحدهم بالإجماع .

ومن المسائل التي ينبغي إثارتها في موضوع الإجماع انقراض عصر المجمعين . فهل يُشترط ، لانعقاد الإجماع ، موت المجمعين ؟

وإذا اكتفينا هاهنا برأي الجمهور — بين طائفة من الآراء المتباينة — انتهينا إلى انعقاد الإجماع بمجرّد اتفاق كلمة الأمة ، ولو في لحظة ، وليس لأحد مخالفته حينئذ ولا الخروج عليه . قال في مسلّم الثبوت : « الانقراض لا مدخل له في الإصابة ضرورةً ، فتأمل » . وقال الغزالي : « الحجة

في اتفاقهم لا في موتهم ، وقد حصل قبل الموت ، فلا يزيده الموت تأكيداً » .

ومن مسائل الإجماع : أنه لا بد فيه من مستند يعوّل عليه من نص أو قياس ، لأن من الخطأ الاتفاق على حكم ما من غير مستند يدعمه ، مصداقاً لقوله تعالى : « ولا تَقْفُ ما ليس لك به علم ، إن السمع والبصر والفؤاد كلّ أولئك كان عنه مسؤولاً » (١٧ الإسراء ٣٦) . والأكثرون على أن هذا الضرب من المستند يجوز أن يكون دليلاً قطعياً من كتاب وسنّة متواترة ، ويجوز أن يكون ظنياً من قبيل الخبر الآحادي والقياسي . ولقد يسّر لهم الأخذَ بالدليل الظني في هذا الصدد ما لاحظوه من أن الحاجة إلى الإجماع تتجلى أكثر ما تتجلّى فيما للأمة مصلحة فيه ، ولا ضيرَ في سبيل تحقيق هذه المصلحة إذا لجأ المُجمعون إلى مستند ظني ، لأنّ العبرة في هذه الشؤون كلها بالنتائج الحسان .

ولا ينبغي أن يستغرب هذا قطّ ما دام بعض العلماء يقول في الإجماع نفسه : إنه لا يفيد إلا الظنّ . فإن يكن الإجماع بذاته ظنياً فما الذي يمنع أن يكون بين مستنداته أدلة ظنية ؟

على أن المشهور ، في الإجماع : أنه حجة قطعية ، بحيث يكفّر مخالفُه أو يُضلّل أو يُبَدّع ، وإن كان إطلاق القول بهذا الأسلوب المتشدد يخالف روح الإسلام السمح في معالجة القضايا بوجه عام ، وإلى ذلك انتبه إمام الحرمين حين قال : « فشا في لسان الفقهاء أن خارق الإجماع يكفّر ، وهو باطل قطعاً ، فإن منكر أصل الإجماع لا يكفّر ، والقول بالتكفير والتبرّي ليس بالهيّن » . ونحن نأخذ بهذا الرأي السديد ، وإن كنا لا نغضّ ، ولا نريد قطّ أن نغضّ من قيمة الإجماع بين مصادر التشريع في الإسلام .

ولقد صدق الشافعية حين لاحظوا بوجه عام أن الإجماع صيغة تعليمية حية تقدمية ، ولقد أحسن المصلحون المعاصرون صنعاً حين نظروا هذه النظرة نفسها إلى الإجماع . ولئن كان المجمعون — في أي عصر من العصور — يمثّلون شَعْب المؤمنين ، فإنهم — من غير أن ينطلقوا من كونهم هيئة كهنوتية منظمة — إنما يمثّلون شرع الله ، ولا حاجة بهم ولا لغيرهم ، ولا يحقّ لهم ولا لغيرهم — أن يمثّلوا الله ذاته ، تعالى الله وتقدّس عن كل تمثيل !

بعض مراجع هذا البحث لأهميته

ابن حزم الأندلسي : مراتب الإجماع ، ومعه « نقد مراتب الإجماع » لابن تيمية ، القاهرة سنة ١٣٥٧ هـ .

عز الدين بن عبد السلام :قواعد الأحكام في مصالح الأنام ، القاهرة .

الآمدي : الإحكام في أصول الأحكام ، ٤ أجزاء ، القاهرة ١٣٤٧ هـ .

اللكنوي الأنصاري : فواتح الرحموت ، شرح مسلّم الثبوت في أصول الفقه ، مطبوع بهامش « المستصفى » للغزالي بولاق ، ١٣٢٢ هـ .

ابن قاسم العبادي : شرح على شرح الجلال المحلي على الورقات في الأصول ، لإمام الجرمين الجويني . مطبوع مع « إرشاد الفحول » للشوكاني ، القاهرة ١٣٤٩ هـ .

ابن عبد الشكور : مسلّم الثبوت ، جزءان ، القاهرة .

القرافي : أنوار البروق في أنوار الفروق ، ٤ أجزاء ، القاهرة ، ١٣٤٥ هـ .

الشيرازي : اللمع في أصول الفقه ، مصر ، ١٣٥١ هـ .

ابن قدامة المقدسي : روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه ، القاهرة ، ١٣٤٢ هـ .

الفَصلُ الثالث

القياس والاجتهاد

القياس هو المصدر الرابع من مصادر التشريع الإسلامي ، وهو مصدر عقلي تَبَعي يلحق به أمر لا نص فيه ولا إجماع بآخر منصوص على حكمه أو مجمع عليه .

ويرى جمهور الفقهاء أن القياس يفيد غلبة الظن فيما يستنبط به من أحكام ويؤكدون أن العمل به يتفق مع مقاصد الشريعة التي جعلت المنقول موافقاً للمعقول ، وجعلت صحيح الأثر دائراً مع العقل وجوداً وعدماً . ويستدلون على الاحتجاج بالقياس ، بالكتاب والسنّة وأقوال الصحابة وأفعالهم . فمن الكتاب قوله تعالى : « فاعتَبِروا يا أولي الأبصار » فالله يأمر بالاعتبار بما أصيب به نفر من الناس ، فلو صنعنا ما صنعوا لأصابنا ما أصابهم . ومن ذلك أيضاً قياس إعادة المخلوقات بعد فنائها ، على نشأتها الأولى ، كما قال تعالى لمنكري البعث والنشور : « قلْ يُحْييها الذي أنشأها أوّلَ مرةٍ ، وهو بكلّ خَلْقٍ عليم » ، وفي هذا قياس لنظيرين يتساويان في الأحكام .

ومن أدلة السنّة على القياس حديث معاذ بن جبل عندما أرسله النبي قاضياً إلى اليمن ، وقد أشرنا إليه أثناء الحديث في عصر الوحي ، وهو – وإن لم يدل على استعمال القياس بمعناه الفقهي الاصطلاحي الدقيق في زمن الرسول – مما يستأنس به بلا ريب على امكان الاحتجاج بالقياس بعد عهده صلوات الله عليه . ومن الحوادث الجزئية التي قد يستأنس بها أيضاً على حجية القياس ان جارية قالت لرسول الله صلى الله عليه وسلّم : ان أبي أدركته فريضة الحج ، وهو شيخ زَمِن لا يستطيع أن يحج ، فإن حججتُ عنه أينفعه ذلك ، فأجابها عليه السلام : « أرأيتِ لو كان على أبيك دَين فقضيتِه عنه أكان ينفعه ذلك ؟ » قالت : نعم ، فقال : « فدَيْنُ الله أحقّ بالقضاء » .

أما أقوال الصحابة وأفعالهم المؤيدة لصحة العمل بالقياس فمن أهمها ان المسلمين قاسوا خلافة أبي بكر على إمامة الناس في الصلاة ، وقاسوا قتال مانعي الزكاة على تاركي الصلاة .

على ان صحة العمل بالقياس شيء والاكثار منه شيء آخر ، فالقرآن ينهى عن اتباع الظن ، والقياس ضرب من الظن أو غلبة الظن ، قال تعالى : « إنْ يتّبِعون إلاّ الظن ، وان الظن لا يُغني من الحق شيئاً » . وذلك يعني ان القياس يستعمل حيثما تدعو الحاجة ، وان تطوّر الحياة الدينية والاجتماعية هو الذي حمل بعض فقهاء المسلمين على الأخذ به واللجوء اليه لاستنباط الأحكام ، ولا سيما فيما جدّ من المسائل ولم يعرف له نص واضح صريح . لذلك اشتهر على الألسنة : « لا مسوّغ للاجتهاد في مورد النص » ، وهو كلام صحيح يوافق روح الشرع الإسلامي ، ومؤداه ان القياس عمل اجتهادي عقلي انما يؤخذ به حيث لا نص ، ومتى وجد النص بطل العمل بالاجتهاد والقياس . ومن العلماء من أخرج العلة المنصوص عليها شرعاً من موارد القياس ، لأنها وقد نُص عليها

اشبهت النص الموضوع ابتداءً لبيان حكم ما. ومن هنا قال أكثر العلماء: انه لا مجال للعمل بالقياس حين تكون العلة منصوصاً عليها في التشريع .

وتتعلق بالقياس ضروب من العمل الاجتهادي العقلي كالاستحسان والاستصلاح وسدّ الذرائع أخذ بها بعض الفقهاء وتشدد فيها آخرون .

أما الاستحسان فهو العدول عن قياس وضحتْ علته إلى قياس خفيتْ علته ، ولا بد فيه من موجب للعدول عن حكم المسألة لدليل شرعي خاص ، لأن الاستحسان في مؤدّاه الأخير هو العمل بأقوى الدليلين . واستدل أنصار الاستحسان بقوله تعالى : « اتّبِعُوا أحسنَ ما أنزِلَ إليكم من ربّكم » . ونسبوا إلى الرسول حديثاً يقول فيه : « ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن » . على أن الشافعي يرفض الاستحسان ويقول قوله الحاسم : « من استحسن فقد شرع » .

وأما الاستصلاح فهو الحكم في مسألة لا حكم فيها لمصلحة يهتدي اليها المجتهد برأيه ، كاشتراط سن معينة للزوجين توثيقاً لعقد الزواج بينهما . ويشترط فيه أن يكون أخذاً بمصلحة حقيقية عامة ، وألا يتعارض مع حكم ثابت بنص أو اجماع .

وأما الذرائع فهي جمع الذريعة : الوسيلة إلى الشيء ، وأصلها أن الوسيلة تعطى حكم الغاية إذا تعينت طريقاً اليها، لأن موارد الأحكام قسمان : مقاصد أساسية ووسائل مفضية اليها ، ولم يكن بدّ من أن يأخذ الفقهاء بأصل الذرائع حين وجدوا أن الوسائل تأخذ أحياناً حكم الغايات .

فتح باب الاجتهاد على مصراعيه

ومهما تتباين آراء الفقهاء في مصادر التشريع ، فإنهم جميعاً يكادون يجمعون على كره التقليد وعلى دعوة المسلمين إلى الاجتهاد : ذلك بأن الشرع سكت عن كثير من الأحكام ، وإن كان قد نصب أمارات ترشد اليها ، فكان لزاماً على فقهاء الأمة أن يبذلوا الجهد لتفهم النص الظني ترجيحاً لبعض المعاني التي يحتملها ، وأن يضعوا أحكاماً واضحة لما لم يرد فيه نص ولم يعرف حوله إجماع ، وأن يثبتوا أن شرع الله يوافق مطالب الحياة والأحياء .

وللاجتهاد تعريفات كثيرة تؤول بمجموعها إلى أنه استفراغ الجهد في استنباط القضايا الدينية ، شرعية أو عَقَدية ، وعقلية أو نقلية ، وقطعية أو ظنية ، من أدلتها التفصيلية . والمدلول اللغوي في هذا التعريف منسجم كل الانسجام مع الاصطلاح الديني الخالص ، فالاجتهاد لغة هو بذل المجهود واستفراغ الوسع في تحقيق أمر من الأمور ، وهو لا يستعمل إلا فيما يكون فيه حرج ومشقة .

أما شروط الاجتهاد فقد جاءت ، هي الأخرى ، لتؤكد سلامة المقاييس في المجتهد الإسلامي الذي يحق له أن يستفرغ الجهد في فهم أصول التشريع ،فلا بدّ لبلوغ درجة الاجتهاد من شروط يتعذر توافرها في آحاد العلماء ، فضلاً على آحاد الناس . ومهما تختلف عبارات الباحثين في تلك الشروط فهي ترجع كلها إلى مضمون واحد أو متماثل . وفي وسعنا تلخيص هذه المقاييس فيما يلي .

أولاً : التمكن من لغة العرب نحواً وصرفاً وبياناً ، ليكون المجتهد قادراً على استنباط المسائل الشرعية من كتاب الله وسنة رسوله .

ثانياً : الفهم الصحيح والتدبّر الكامل لآيات الأحكام التي ورد

منها في القرآن نحو خمس مائة آية تناولت آفاق الحياة كلها بصورة اجمالية.

ثالثاً : العلم سنداً ومتناً بما اشتملت عليه مجاميع السنّة الكبرى ، كالكتب الستة المشهورة : صحيح البخاري ، وصحيح مسلم ، وسنن أبي داوود ، والنسائي ، والترمذي ، وابن ماجه ، وكتب السنّة الملحقة بها ، والمسانيد والمستخرجات التي التزم أصحابها في تصنيفها شروط الصحة . وبينها نحو ثلاثة آلاف تتناول مسائل التشريع .

رابعاً : معرفة أصول الفقه للنظر في المسائل الأصولية التي قررها الأئمة المجتهدون ، والاحاطة بما تقرر منها بالاجماع أو بالقياس ، والتفرقة في القضايا الشرعية خاصة بين الناسخ والمنسوخ في القرآن والحديث .

خامساً : ادراك مقاصد الدين العامة في تحديد المعتقد ووضع الأحكام ، وهو ما يعبّر عنه بروح التشريع وجوهر الدين ، فقد تتعارض الأدلة الفرعية فيما بينها حول مسألة ما ، وحينئذ لا بد من الأخذ بأقربها إلى غايات الشرع ومقاصده ، وأكثرها انسجاماً مع شواهد العقول .

ولقد يبدو للباحث المتسرع ان تحديد شروط الاجتهاد بهذه الشدة المتناهية ضرب من التعجيز ، لتعذّر توافرها — كما عبّرنا من قبل — في آحاد العلماء . والحق ان هذه هي شروط المجتهد المطلق الذي يجوز له أن يستنبط مناهج الفكر الديني في شؤون الشرع كلها ، ويفتي في كلّياتها وجزئياتها مطمئناً كل الاطمئنان إلى انه مثاب سواء أأخطأ أم أصاب ، ومثله نادر بلا ريب ، كما يندر بين رجال القانون المجتهد المطلق المعصوم من الخطأ في كل زمان ومكان .

لكنّ جمهور العلماء على أن للمجتهدين مراتب ، فمنهم من يفوز بلقب الاجتهاد في استنباط بعض القضايا دون بعض . لذلك قال السيوطي منكراً على أبناء عصره لغَطَهم في هذا الموضوع دون تدبر حقيقته :

« لهج كثير من الناس اليوم بأن المجتهد المطلق فُقِدَ مِنْ قديم ، وأنه لم يوجد مِنْ دهرٍ إلا المجتهد المقيّد ، وهذا غلط منهم : ما وقفوا على كلام العلماء ، ولا عرفوا الفرق بين المجتهد المطلق ، والمجتهد المستقلّ ، ولا بين المجتهد المقيّد ، والمجتهد المنتسب ، وبين كل ما ذكر فرق » .

وما دمنا قد عرّفنا شروط المجتهد المطلق ، فإن علينا الآن أن نذكر صفات المجتهدين الثلاثة الآخرين . فأولهم المجتهد المستقلّ ، وهو — كما تنبىء تسميته — قد استقلّ عن أصول المذاهب المقرّرة بقواعد خاصة به . والثاني المجتهد المقيّد ، ويسمى أيضاً مجتهد التخريج . وهو الذي يتقيّد بمذهب إمامه ، بيد أنه يخرّج أصول هذا المذهب بما لا يجاوز أدلة إمامه . والثالث المجتهد المنتسب ، وهو الذي لا يقلّد إمامه ، ولكنه يسلك طريقته في الاجتهاد ، غيرَ مبتكر قواعدَ لنفسه . ولئن عزّ وجود المجتهد المستقلّ ، كما عزّ وجود المجتهد المطلق ، فإن كلاًّ من المقيّد والمنتسب لا يعزّ ولا يندر ، ففي كل عصر أعلام مشاهير من المجتهدين متقيّدين بمذهب أئمتهم أو غير متقيّدين .

ومهما يكن من شيء ، فلا بدّ من التمييز الواضح بين ندرة الشيء وفقده ، فالمجتهد المطلق نادر قليل الوجود لكنه غير مفقود ، وربما ساغ لنا أن نقول : إن شروط الاجتهاد المطلق أمست في عصرنا أكثر توافراً مما كانت عليه الحال في الأجيال السابقات . فلقد يسّرت الطباعة ، وأساليب التعليم المختلفة ، ونشر المخطوطات النفيسة في الشريعة والقانون والفلسفة والاجتماع ، لكثير من العلماء أن يستجمعوا لما تجدّد من الوقائع والمسائل ، أو لما ينبغي تجديده من مناهج البحث والنظر ، كلّ ما يتصل بها من آيات واحاديث ، وشروح وتأويلات ، ودراسات ومقارنات ، وأقوال للعلماء والفلاسفة ، وأوجه من القياس ، وشواهد من اللغة ، وهذه الأدوات كلها تيسّر بدورها للباحث النظر المستقلّ في القضية المدروسة

بدون تعصب لرأي معين أو مذهب خاص . ونودّ هنا أن نلح بشكل خاص على الفكرة الأخيرة ، فعلم الفقه في نظرنا جمد على التقليد منذ أن استحال دفاعاً عن المذاهب وردوداً على الخصوم .

والمهمّ – كما قال المعزّ بن عبد السلام – « أن رتبة الاجتهاد مقدورٌ على تحصيلها ، وهي شرط في الفتوى والقضاء ، وهي موجودة إلى الزمان الذي أخبر عنه ، عليه الصلاة والسلام ، بانقطاع العلم ولم نصل إليه إلى الآن ، وإلا كانت الأمة مجتمعة على الخطأ ، وذلك باطل » .

على أن عصمة الأمة بمجموعها عن الخطأ لا يناقض وقوع أفراد من مجتهديها في الخطأ . فالإمام مهما تبلغ رتبته من الاجتهاد ليس معصوماً من الزلل ، وهو – بتعبير آخر – قد يصيب وقد يخطىء ، لأنه إنسان يعرض له النسيان ، ولا ينبغي له الكمال في حال . والعلماء يفرقون – مع ذلك – بين المسائل الفرعية والأصول الكبرى في هذا المجال . فلا حرج على المجتهد إذا أخطأ في المسائل الفرعية التي لم يقم عليها دليل قاطع ، لأن هذه ، بطبيعة الحال ، محلّ الاجتهاد ، فأما إن كانت تلك المسائل الشرعية – أو العقَدية – معلومةً من الدين بالضرورة ، فالمفروض في مثلها شرعاً أن الحقّ فيها واحد لا يتعدّد ، وهو الحقّ المعلوم لنا ، فمن وافقه أصاب ، ومن خالفه أثم وأخطأ . وكذلك لا يتعدّد الحقّ في القضايا العقلية المحضة ، والمسائل الأصولية ، فعلى المجتهد فيها أن يهتدي إلى الصواب ، لئلا يجتمع النقيضان . ومع أن المعتزلة الذين يحسّنون بالعقل لا بالشرع يقولون : كل مجتهد في العقليات مصيب ، فقد مضى جمهور الأمة على خلاف هذا ، بل المجتهد في هذه القضايا إذا لم يهتدِ إلى الحقّ عُدّ مخطئاً آثماً : ذلك بأن من المسائل التي جاء الدين بها ما يمكن إدراكه بالعقل

قبل ورود الشرع به ، كإثبات واجب الوجود سبحانه ، وبعثة الرسل وتأييدهم بالمعجزات ، كما أنّ من مسائل الإجماع والقياس وأخبار الآحاد في القضايا الأصولية ما قطعت فيه الأدلة ، وأثبتت صحته ، فلا مساغ للتردد فيه .

ولقد نبّه العلماء على إمكان تغيّر الاجتهاد ، لأن مناط هذا العمل الفكري الدقيق هو الدليل والبرهان ، وقد يجد المجتهد من الأدلة ما لم يجده من قبل ، فلا ضير في تراجعه عن موقفه السابق ، لأن مراجعة الحق خير من التمادي في الباطل ، كما جاء في كتاب عمر بن الخطاب لقاضيه على الكوفة أبي موسى الأشعري .

وقد يكون تغيّر الأحكام الاجتهادية مرتدّاً إلى تغيّر البيئات والظروف والأعراف والمصالح . ولذلك قالوا : إن الأحكام تتغيّر بتغيّر الأزمان .

بيد أن العلماء قرروا — بالنسبة إلى المجتهد الواحد — أنه لا يجوز له الإفتاء بقولين متضاربين في قضية واحدة ، لأنّ في ذلك تناقضاً واضحاً . فإذا وجدنا العبارة التالية : « في المسألة قولان » . كان علينا أن نستنتج أنّ في المسألة دليلين متعارضين ، أو أن فيها احتمالين ، لأن كلاً من الدليلين محتمل في ذاته ، لتضاربه مع الآخر ، فظلّت فكرة القطع برأي واحد غير قائمة ، وظلّ التردّد ملموحاً في المسألة المبحوثة .

ولما جاز تغيّر الاجتهاد ، وساغ تعدّد الأحكام ، لم يكن بدّ من التصريح بنقض الاجتهاد في بعض الظروف والأحوال . فإذا قضى المجتهد في واقعة ما بما أدّاه إليه اجتهاده ، ثم تغيّر اجتهاده في واقعة مماثلة للسابقة ، وخالف حكمه دليلاً قطعياً من نص أو إجماع أو قياس جلي صريح ، نُقِض حكمه بالاتفاق بين العلماء ، وينقضه حينئذ إما الحاكم ، وإما المجتهدون الآخرون بما لديهم من أدلة وبراهين .

والحقّ أن هذه القيود التي قيُّدبها الاجتهاد أحاطته بهالة من الجلال ، ولكنها لم تكن في ذاتها كافيةً للحكم بفقده أو استحالته ، بل المتدينون الصادقون على أن العصر – أي عصر كان – لا يجوز أن يخلو من أهل الاجتهاد ، مصداقاً للحديث النبوي : « لا تزال طائفة من أمّتي على الحق ظاهرين حتى تقوم الساعة » .

بعض مراجع البحث لأهميته

السيوطي : كتاب الرد على من أخلد إلى الأرض ، وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض ، الجزائر ١٣٢٥ هـ
— الأشباه والنظائر في الفروع ، القاهرة .

الشاطبي : الموافقات في أصول الفقه — أربعة أجزاء ، القاهرة .

عز الدين بن عبد السلام : قواعد الأحكام في مصالح الأنام ، القاهرة .

ابن تيمية : القياس في الشرع الإسلامي ، ومعه تلميذه ابن قيم الجوزية ، القاهرة .

الإمام الشافعي : الرسالة ، القاهرة .

الغزالي : المستصفى من علم الأصول ، جزءان ، القاهرة سنة ١٣٥٦ هـ .

الآمدي : الإحكام في أصول الأحكام ، ٣ أجزاء ، القاهرة ١٣٤٧ هـ .

ابن حزم الأندلسي : الإحكام في أصول الأحكام (بعنوان الكتاب السابق) ٨ أجزاء ، القاهرة .

الشاشي : أصول الشاشي مع عمدة الحواشي ، دهلي ١٣٠٣ هـ .

الشهرستاني : الملل والنحل ، جزءان ، القاهرة ١٣٨١ هـ (١٩٦١) .

الأسنوي : نهاية السول شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول ، ومعه شرح البدخشي « مناهج العقول » ٣ أجزاء ، القاهرة .

عضد الملة والدين : شرح على مختصر المنتهى لابن الحاجب ، مع حواشي التفتازاني والجرجاني والهروي ، جزءان ، القاهرة .

الشوكاني : القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد ، مصر ١٣٤٠ هـ .

الفَصلُ الرّابع

المذاهب الخمسة المشهورة

١ — المذهب الحنفي

ينسب هذا المذهب إلى ابي حنيفة النعمان [1] الذي ولد في الكوفة سنة ثمانين وتوفي بالسجن سنة ١٥٠ في بغداد . ولئن كانت المدينة نواة مدرسة الحديث ، فقد كانت الكوفة نواة مدرسة الرأي ، إذ كانت بعيدة عن موطن الحديث ولم يبلغ أهلها من سنن الرسول إلا ما حمله اليهم الصحابة الذين ساكنوهم كعلي وابن مسعود وأنس وسعد بن أبي وقاص .

وقد بدأ أبو حنيفة بدراسة علم الكلام حتى برع فيه ، وصنّف في ذلك كتابه « الفقه الأكبر » ثم اتجه إلى التعمق في الفقه ومسائله ، ولازم العلماء حتى أمسى من أعلام عصره . وتتلمذ بوجه خاص على حمّاد بن أبي سلمة الذي كان تلميذاً لابراهيم النّخَعي والشّعبي ،

---

١ ترجمته في الجواهر المضية ، وتاريخ بغداد ، والوفيات .

وكان هذان قد أخذا العلم عن علقمة بن قيس ، وشُرَيح القاضي ، وغيرهما من فقهاء العراق .

ومن الأئمة الذين التقى بهم زيد بن علي ، ومحمد الباقر ، وأبو محمد عبد الله بن الحسن ، وأقام سنتين بين تلامذة الإمام جعفر بن محمد الصادق أثناء رحلته الطويلة إلى الحجاز ، وكان هواه ظاهراً مع العلويين ، وحسبك ان المنصور ألجأه إلى مناظرة الإمام الصادق في بعض المسائل ، فلما أجابه عنها برمّتها جواباً محكماً سديداً قال أبو حنيفة يشيد بالإمام جعفر : « أعلمُ الناس أعلمُهم باختلاف الناس » .

وكان أبو حنيفة يأخذ بالرأي عند فقدان النص ، إذ النصوص متناهية ، بينما الوقائع غير متناهية ، وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى ، وذلك لا يعني انه كان يقدّم القياس والنظر على الحديث الصحيح ، فما من ريب انه — كجميع أصحاب المذاهب المشهورة — كان يعمل بالسنة متى ظفر بها وصحّت لديه . إلا أن أصحاب الحديث أفرطوا في ذمّه وتجاوزوا الحدّ في ذلك[1] . وكان أولى بهم أن يذمّوا مقلديه «الذين يلزمون العمل بما وجدوه عن إمامهم من القياس ، ويتركون الحديث الذي صحّ بعد موت الإمام ، فالإمام معذور ، وأتباعه غير معذورين ، وقولهم : (إن إمامنا لم يأخذ بهذا الحديث) لا ينهض حجة ، لاحتمال انه لم يظفر به أو ظفر به لكن لم يصح عنده » .

والحق ان أبا حنيفة ردّ كثيراً من أخبار الآحاد ، ملتمساً العذر لنفسه فيما ورد من آثار عن الصحابة ربما استؤنس بها على ان بعضهم لم يكن يعمل بهذا الضرب من الخبر الآحادي : فقد رد أبو بكر خبر المغيرة في ميراث الجدّة حتى انضم اليه خبر محمد بن مسلمة ، ورد عمر خبر

---

١ هذه عبارة ابن عبد البر في (جامع بيان العلم ٢ – ١٤٨) .

أبي موسى في الاستئذان حتى انضم اليه أبو سعيد ، ورد أبو بكر وعمر خبر عثمان في اذن رسول الله صلى الله عليه وسلم في رد الحكم بن العاص ، ورد علي خبر أبي سنان الأشجعي في المفوّضة ، وكان عليّ لا يقبل خبر أحد حتى يحلّفه سوى أبي بكر ، وردت عائشة خبر ابن عمر في تعذيب الميت ببكاء أهله »[1] .

وقد نلتمس نحن لأبي حنيفة عذراً آخر في ردّه بعض أخبار الآحاد ، اذا عرفنا ان الكذب على رسول الله فشا في عهده فشواً مخيفاً . فاذا هو يشترط لقبول خبر الآحاد ألا يعارض الأصول المجتمعة بعد استقراء موارد الشرع ، وألا يعارض عمومات القرآن وظواهره ، وألا يخالف السنّة المشهورة ، سواء أكانت قولية أم فعلية ، وألا يخالف العمل المتوارث بين الصحابة والتابعين دون تخصيص بلد ، وألا يعوّل الراوي على خطّه ما لم يذكر مرويّه ، والا يعمل الراوي بخلاف حديثه ، وألا يترك أحد المختلفين في الحكم من الصحابة الاحتجاج بالخبر الذي رواه أحدهم ، والا يكون الخبر منفرداً بزيادة ، سواء أكانت في المتن أم في السند ، والا يكون مما تعمّ به البلوى .

على ان اشتغال أبي حنيفة بتخريج المسائل وفرضها وتقديرها حمله على الجراءة في بعض أحكامه ، فكان لا يهاب الفتوى ، ولا يشترط حدوث الواقعة التي يستفتى فيها ، حتى تضخمت أبواب الفقه ، وتنوعت مسائله ، بما أوضحه من جزئيات معقولة مبنيّة على أصول محكمة وعلل ضوابط . وقد أعانه في نشر مذهبه نفر من أصحابه وتلاميذه ، كان أطولهم صحبة له يعقوب بن ابراهيم الأنصاري المشهور

---

١ الاحكام للآمدي ١ — ٩٤ . وقارن بما حققناه في كتابنا (علوم الحديث ص ٣١٠) . من ان الصحابة احتجوا بخبر الآحاد ، وعملوا بمضمونه ، وانما توقفوا في قبول بعضه احتياطاً ودفعاً للريبة .

بأبي يوسف ، المتوفى سنة ١٨٢ هجرية بعد وفاة أبي حنيفة باثنين وثلاثين عاماً ، وكان أبو يوسف قد تفقّه أول الأمر على ابن أبي ليلى ، ورحل إلى المدينة فتلقى الحديث والفقه على الإمام مالك ثم عاد إلى الكوفة جامعاً بين أصول مدرستي النص والقياس ، بيد انه تولى القضاء لثلاثة من الخلفاء العباسيين : المهدي والهادي والرشيد حتى أصبح قاضي القضاة ، فألجأه منصبه هذا إلى ارضاء الحكام أحياناً ، فتحامى قوم من المحدثين حديثه — كما يقول الطبري — « لغلبة الرأي عليه ولصحبته السلطان » وتقلّده القضاء » . ومن كتبه الباقية المتداولة « كتاب الخراج » الذي يشتمل على النظم المالية الإسلامية ، وكتاب « الردّ على سير الأوزاعي » .

ومن أبرز تلاميذ ابن حنيفة محمد بن الحسن الشيباني المتوفى سنة ١٨٩ هجرية صاحب الفضل الأكبر في تدوين المذهب الحنفي ونشره . ولم تطل مدة تتلمذه على ابي حنيفة ، ولكنه درس على أبي يوسف وأخذ الفقه والحديث من مالك أثناء رحلته إلى الحجاز ، كما تلقى شيئاً من العلم على الاوزاعي فأتيح له بذلك أن يجمع كأبي يوسف بين أصول مدرستي النص والقياس . ولمحمد بن الحسن كتب كثيرة تعدّ أصول المذهب الحنفي . : أهمها كتب ظاهر الرواية الستة : المبسوط ، والزيادات ، والجامع الصغير ، والسّير الصغبر ، والسير الكبير ، والجامع الكبير .

ومن تلاميذ أبي حنيفة زُفَر بن الهذيل الذي تولى قضاء البصرة ، وناظر علماءها في آراء إمامه ، ونشر المذهب الحنفي على عهد العباسيين .

ولقد كان البارزون من تلاميذ أبي حنيفة على صلة وثقى بالخلفاء فمكّنهم هذا من نشر المذهب في أمصار كثيرة ، وكان العصر الذي ازدهر فيه المذهب الحنفي عصر الازدهار الفكري بوجه عام ، وكان لسهولة هذا المذهب أثر كبير في أخذ الناس به ورغبة الحكام في نشره .

٢ ـ المذهب المالكي

ينسب هذا المذهب إلى إمام أهل المدينة مالك بن أنس بن أبي عامر الاصبحي ، نسبة إلى ذي أصبح من ملوك اليمن ، المولود بالمدينة سنة ٩٣ هجرية والمتوفى بها سنة ١٧٩ هجرية [١] .

وكان لنشأته في المدينة ، دار السنّة المشرفة ، أثر كبير في سعة معرفته بالحديث ، ففيها روى عن نافع مولى عبد الله بن عمر ، وزيد بن أسلم ، وابن شهاب الزهري ، وشريك بن عبد الله ، وعبد الله بن ذكوان المعروف بأبي الزناد ، وسعيد المقبري ، وحُمَيد الطويل ، وعبد الرحمن ابن هرمز الذي اقتصر عليه مدة من الزمان وليس ببعيد أن يكون قد تلقى شيئاً من الحديث والفقه في مدرسة الإمام الصادق بالمدينة .

على ان أول شيوخه هو ربيعة بن عبد الرحمن المعروف بربيعة الرأي ، وكان أحد كبار أئمة الرأي من التابعين . ومن هنا تيسر للإمام مالك أن يجمع في منهجه بين أدلّة العقل ونصوص الشرع . فنادى بالاستحسان والاستصحاب والمصالح والذرائع والعرف والعادة في الوقت الذي جمع في كتابه القيم « الموطأ » ما صحّ لديه من أحاديث الرسول ، وضم اليها جملة حسنة من فتاوى بعض الصحابة والتابعين . واستغرق تأليفه « الموطأ » أربعين سنة عرضه خلالها على سبعين فقيهاً من فقهاء المدينة ، وجمعه من مئة ألف حديث . وروى « الموطأ » عنه أكثر من ألف رجل ، ولذلك اختلفت نسخة فكانت ثلاثين لم يشتهر منها إلا عشرون ، وأشهرها رواية يحيى بن يحيى الليثي الأندلسي المصمودي .

---

١ انظر ترجمة مالك في الديباج المذهب ١٧ — ٣٠ ، وتهذيب التهذيب ١٠ — ٥ ، والوفيات ١ — ٤٣٩ .

وأدرك الإمام مالك أربعين عاماً في العهد الأموي من غير أن يذيع له صيت ، وظل منقطعاً عن الخلفاء العباسيين حتى سنة ١٤٦ هـ ، ولقي منهم ضروب التعذيب ، فقد ضربه حاكم المدينة جعفر بن سليمان بالسياط حتى انخلعت كتفه ، فكان يستعين على حمل يده اليمنى باليسرى لأنه أفتى بفساد بيعة الخلفاء بالقهر والإكراه . ولكنه في العصر العباسي برز بين علماء عصره ، حتى رغب اليه المنصور أن يحمل الناس على « موطئه » ليعوّلوا فيما يعرض لهم عليه ، فأبى مالك لأن دين الله لا يؤخذ بالفرض والجبر . وانما يرجع الفقيه بالناس إلى كتاب الله ، فان لم يجد نصاً صريحاً ظاهراً رجع إلى السنة ، وان كان النص القرآني مجملاً التمس تفصيله من أقوال الرسول . وزاد مالك على ذلك اعتباره عمل أهل المدينة بمثابة الحديث المتواتر[1]،فكان هذا العمل لديه مقدّماً على ما يعارضه من أخبار الآحاد . وقد يأخذ بقول الصحابة ان كان مما لا مجال فيه للاجتهاد والرأي ، والا استعان بالقياس لعقد مشابهة بين المسألة التي يبحثها ومسألة أخرى معلومة تشاركها في السبب والعلة .

وقد روى عن مالك كثيرون منهم من كانوا شيوخاً له كالزهري ويحيى بن سعيد ، ومنهم من كانوا أقرانه كالأوزاعي ، وسفيان الثوري ، وسفيان بن عُيَينة ، والليث بن سعد ، وابن جريج ، وشعبة بن الحجاج ، ومنهم الذين أخذوا عنه كالشافعي ، وابن المبارك ، وابن مهدي ، والقطان وأبي اسحاق الفزاري .

أما الذين أعانوه على نشر مذهبه فأشهرهم عبد الله بن وهب ، وأشهب ابن عبد العزيز القيسي ، وعبد الله بن الحكم ، وكلهم مصريون ، وأسد

---

١ الحديث المتواتر هو الذي رواه جمع يؤمن تواطؤهم على الكذب في العرف والمادة . وعكسه الآحادي .

ابن الفرات الذي نشأ بتونس ، ودوّن فتواه في كتاب سماه « المدوّنة » بعد أن عرضه على الفقيه المالكي المصري عبد الرحيم بن القاسم ، وعبد السلام بن حبيب المعروف بسحنون الذي نشأ بحمص ثم انتقل إلى مصر ومعه مدوّنة ابن الفرات ، فعرضها على ابن القاسم أيضاً ثم رحل إلى القيروان ينشر في شمال افريقية المذهب المالكي ، ويحيى بن يحيى الليثي الأندلسي المصمودي الذي نشر هذا المذهب في الأندلس .

ولقد عرف العلماء لموطأ مالك مكانته العظمى ، حتى رأى بعضهم أن أصول الحديث سبعة ، هي الكتب الستة ومعها الموطأ ، وقال ابن حزم يصف هذا الكتاب العظيم : « وهو كتاب في الفقه والحديث ، ولا أعلم نظيره ، » وحسبك قول الشافعي : « مالك حجة الله على خلقه بعد التابعين » .

٣ – المذهب الشافعي

ينسب هذا المذهب إلى محمد بن ادريس الشافعي القرشي [١] المولود بغزة سنة ١٥٠ هـ وهي السنة التي توفي فيها أبو حنيفة – والمتوفى بمصر سنة ٢٠٤ . وقد حُمل الشافعي بعد فطامه إلى مكة ، فنشأ فيها وتلقى العلم ، وحفظ القرآن .

حدّث عن سفيان بن عيينة وعبد الملك بن الماجشون [٢] ، وحفظ موطأ مالك في عدة ليال وعرضه عليه ، وأخذ الفقه عن مسلم بن خالد

---

١ انظر ترجمة الشافعي في طبقات الشافعية ١ – ١٨٥ ، وتذكرة الحفاظ ١ – ٣٢٩ ، وتهذيب التهذيب ١ – ٣٢٩ ، وتاريخ بغداد ٢ – ٥٦ – ٧٣ .

٢ بفتح الجيم وكسرها .

الزنجي الذي أذن له بالفتوى وهو دون العشرين ، ثم رحل إلى اليمن في سن الثلاثين ، ثم إلى العراق حيث التقى بمحمد بن الحسن الشيباني . وقد ناظر الشافعي هذا الفقيه الحنفي أمام هارون الرشيد لما حمل اليه سنة ١٨٤ هـ ، كما ناظر غيره من علماء العراق وبهرهم بقوة حجته ، وجمعه بين فقه أهل الرأي وفقه أهل الحديث . وما زال ينتقل بين مكة وبغداد حتى انتهى به المطاف في مصر سنة ١٩٩ هـ ، إلى أن توفاه الله فيها .

وللشافعي مذهبان : قديم وجديد ، فما وضعه بالعراق من الأحكام هو مذهبه القديم ، وما استقر عليه في مصر هو مذهبه الجديد ، وبين المرحلتين تفاوت غير قليل في طريقة الاستنباط والاستنتاج. ولم يكن بد من هذا بعد أن مارس الشافعي البحث والنظر في مصر ، ورأى في رحلته اليها ما أنضج فكره ، وأوسع أفقه ، وأنمى معرفته بشؤون الفقه والتشريع .

ومع توسط الشافعي بين المغالين في الرأي والمنصرفين عنه ، كان يميل ميلاً صريحاً إلى تأييد أهل الحديث ، وقد ظهر هذا الميل فيما ألّفه من كتب قيّمة : كالأمّ والرسالة واختلاف الحديث والمبسوط . ولما التقط أبو عمرو ومحمد بن جعفر النيسابوري أحاديثه المسندة ، ظن بعض العلماء ان للشافعي نفسه « مسنداً » مستقلاً في الحديث ، . والحق انه — كما قال الذهبي : « كان حافظاً للحديث ، بصيراً بعلله ، لا يقبل منه إلا ما ثبت عنه ، ولو طال عمره لازداد منه » . وروى عنه الحديث كثيرون . منهم الإمام أحمد بن حنبل ، وأبو عبيد القاسم بن سلاّم ، وعبد الله ابن الزبير الحميدي شيخ البخاري ، وأبو ثور ابراهيم بن خالد البغدادي ، وسيف بن يحيى البويطي ، وحرملة بن يحيى ، والحسن بن محمد الزعفراني وغيرهم [1] .

---

١ قارن بما ذكرناه في علوم الحديث ص ٣٨٩ (الطبعة السابعة) .

ويتلخص المذهب الشافعي في إيثار الرجوع إلى النصوص من آيات وأحاديث ، فيعمل بظاهر القرآن ما لم يقم دليل على اخراجه عن ظاهره ، ثم بالسنّة ولو كانت خبراً واحداً غير مشهور، فإن لم يكن في المسألة قرآن ولا سنّة فلا بأس بالإجماع ، ولكن الإجماع ليس مقيداً بعمل أهل المدينة ، ويؤخذ في هذا المذهب أيضاً بالقياس من غير توسع ، ولا بد أن يكون لهذا القياس أصل من الكتاب أو السنّة . أما الاستحسان والمصلحة المرسلة فباطلان لانقطاع العلاقة بينهما وبين الأصول الدينية النقلية [1] . ويبدو ان الشافعي كان يسوغ الاستدلال بفتوى الصحابي لاثبات بعض الأحكام [2] . وهذه القواعد الدقيقة الواضحة التي تضبط مذهب الشافعي جعلته في أعين الباحثين أول مذهب فقهي منظّم يجمع بين سداد الرأي وصحة الأصول .

وأشهر أتباع الشافعي الذين نشروا مذهبه : يوسف بن يحيى البويطي المصري ، واسماعيل بن يحيى المزني ، والربيع بن سليمان المرادي ، وعلى هذا الأخير أملى الشافعي كتاب « الام » الذي يرتاب بعض الدارسين في صحة عزوه إلى الامام نفسه ويعدّونه من تأليف بعض تلاميذه المشاهير [3] .

٤ ـ المذهب الحنبلي

ينسب هذا المذهب إلى أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال ، الشيباني ، المولود في بغداد سنة ١٦٤ هـ والمتوفى سنة ٢٤١ هـ . وكان أكثر طلبه

---

١ وفي هذا شاع عن الشافعي قوله : « من استحسن فقد شرع » .

٢ اعلام الموقعين ٤ — ١٢١ .

٣ ألف الدكتور زكي مبارك رسالة خاصة في هذا الموضوع بعنوان : « أشنع خطأ في تاريخ التشريع » . وقارن بضحى الإسلام لأحمد أمين ، وقوت القلوب لأبي طالب المكي .

للعلم في بغداد ، بيد أنه تنقل في البلدان وأكثر الرحلة في طلب الحديث حتّى انفرد بمعرفة آثار الصحابة والتابعين ، مع الضبط والتحقيق والتمحيص . وكان في أول أمره يحضر مجلس القاضي أبي يوسف ، ثم أخذ عن الشافعي الحديث والفقه والأنساب القرشية ، ورحل إلى اليمن ، ودخل الكوفة والبصرة والجزيرة ومكة والمدينة والشام .

روى عن هُشَيم بن بشير ، وسفيان بن عيينة ، ويحيى بن سعيد القطان ، وعبد الرزاق بن همّام الصنعاني ، وسليمان بن داوود الطيالسي ، واسماعيل بن علية ، وسواهم . وروى عنه البخاري ومسلم وأبو داوود ووكيع بن الجراح ، ويحيى بن آدم الكوفي ، وعلي بن المديني ، وعبد الرحمن بن مهدي ، وآخرون من الأئمة الأعلام [1] .

كان الإمام أحمد يكره الفتوى في المسألة التي لم يرد فيها أثر ، فلم يكتب في الفقه ما كتبه في الحديث . حتّى أشهر كتبه وأعظمها « المسند » لم يرتّبه على الأبواب الفقهية ، بل بحسب السند ، ففيه ثمانية عشر مسنداً أولها مسند العشرة المبشرين بالجنة ، وقد اشتمل كتابه هذا على أربعين ألف حديث مسند ، المكرر منها نحو عشرة آلاف ، ولابنه عبد الله فيها نحو عشرة آلاف [2] .

والإمام أحمد بن حنبل عرف بالحديث أكثر مما عرف بالفقه ، ولم يذكر له أشد أتباعه غلواً كتاباً في الفقه ، وانما عزوا اليه رسائل في بعض المسائل والفروع ، « كالمناسك الكبير » ، الذي أملاه عليه

---

١ انظر ترجمة الامام أحمد في تاريخ بغداد ٤ — ٤١٢ ، والوفيات ١ — ١٧ ، والحلية ٩ — ١٦١ .

٢ وروي عن الإمام أحمد انه جمع مسنده هذا من سبع مئة ألف حديث وقال فيه : ما اختلف المسلمون من حديث رسول الله فارجعوا اليه ، وما ليس فيه فليس بحجة . قارن بكتابنا (علوم الحديث) ص ٣٠٦ .

غالياً شيخه هشيم بن بشير أيام دراسته عليه .

والأصول التي يعتمد عليها في فقهه هي : الكتاب ، والسنّة ، وفتوى الصحابة ، والاستصلاح ، والقياس ، وهو أضعف الأدلة عنده . وكان يتخيّر من فتاوى الصحابة في المسألة ما بدا له أقرب إلى نصوص الكتاب والسنة ، وقد يضطر إلى رواية قولين أو أكثر في المسألة الواحدة من غير أن يجزم برأي إذا لم يتبين له موافقة أحد الأقوال للنصوص . وانما كان يفتي بالمصلحة ان اعوزه النص الصحيح .

والمذهب الحنبلي — على تشدّده — ميسّر كلّ التيسير في المعاملات المالية ، والعقود والشروط ، إذ يقوم على أصل الاباحة فيما لم يردْ فيه نصّ ولا أثر ، فكل شيء مباح حتى يقام دليل الحظر والتحريم .

وأشهر أتباع أحمد الذين نشروا مذهبه : ولداه صالح وعبد الله ، وقد عني أولهما بالفقه بينما عني الآخر بالحديث . ومن أتباعه ورواة مذهبه أحمد بن هانيء أبو بكر الأثرم ، وعبد الملك بن مهران الميموني ، وأبو بكر المروزي ، وغيرهم . وقد أخذ عن هؤلاء أبو بكر الخلال فقه أحمد ، حتى عدّ بحق جامع الفقه الحنبلي ، ثم أحياه من جديد شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن قيّم الجوزية ، وهو في قرننا هذا المذهب الفقهي الرسمي الذي يسود أنحاء الحجاز .

٥ — المذهب الجعفري

هو المذهب المنسوب إلى جعفر بن محمد بن علي بن الحسين المعروف بالإمام الصادق ، المتوفى سنة ١٤٧ هـ ، عن ست وستين سنة قضاها في الدفاع عن الإسلام ونشر تعاليمه ومناظرة الفرق الإسلامية ، وبقيت إمامته للشيعة أكثر من ثلاثين سنة بعد وفاة أبيه الإمام محمد بن علي المعروف

بالباقر سنة ١١٧ هـ . وقد أمضى سني إمامته في الشطر الأخير من خلافة هشام بن عبد الملك ، وفي عهد الوليد بن يزيد ، وابراهيم بن الوليد ، ومروان بن محمد آخر الخلفاء الأمويين ، والسنين الباقية من حياته في عهد الخليفتين العباسيين السفاح والمنصور ، وكان – كما ذكر الشهرستاني – « ذا علم غزير في الدين ، وأدب كامل في الحكمة ، وزهد في الدنيا ، وورع تام عن الشهوات » .

أخذ الإمام الصادق العلم عن أبيه الإمام الباقر الذي سمي بذلك لتبقّره في العلم [1] ، وعن جده الإمام الجليل زين العابدين [2] ، وبقي معهما زهاء ثلاثين عاماً يشاطرهما خلالها ضروب المحن التي كانت تلحق بآل البيت المطهرين على عهد بني أمية ، وشهد في ريعان شبابه ما نزل من المصائب بعمه زيد وولده يحيى .

كان أهل العلم إذا رووا عن الإمام جعفر الصادق يكتفون بقولهم : « أخبرنا العالم » ، ولقد قال الخليفة المنصور فيه يوم علم بوفاته : « ان جعفراً كان ممن قال الله فيهم : « ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا » وكان ممن اصطفى الله ومن السابقين بالخيرات » [3] .

وكان الإمام الصادق من بين اخوته خليفة أبيه الباقر حقاً ، فقد برز على جماعتهم بالفضل ، وكان أنبههم ذكراً وأجلّهم في العامة والخاصة . وبلغ عدد الرواة الثقات من أصحابه أربعة آلاف رجل . ولسنا نستغرب هذا ، بل قد كان ممكناً أن نستغرب عكسه لو وقع ونقل ، لأن النزاع حول الإمامة والعصمة كان قد بلغ في عصر الصادق أشدّه ، فلم يكن

---

١ قارن تاريخ اليعقوبي ٢ – ٦٦ بتذكرة ابن الجوزي ٢٤٧ .

٢ في تاريخ اليعقوبي ٢ / ٨ – ٩ ان عمر بن عبد العزيز لما أخبر بوفاة زين العابدين قال : « ذهب سراج الدنيا ، وجمال الإسلام ، وزين العابدين » .

٣ تاريخ اليعقوبي ٢ – ١١٧ .

بدّ للشيعة من تتبّع الروايات التي تثبت صحة عقيدتهم في تلك الشؤون . وأهل البيت ، فوق ذلك ، أعلم الناس بكتاب الله وسنّة نبيه ، فلا عجب اذا اتجهوا إلى التعليم والمناظرة والتدريس ولا سيما بعد أن حاول الخلفاء الأمويون إبعادهم عن الحكم والسياسة .

وكان الإمام الصادق على صلة بفقهاء الإسلام في الأمصار ، وقد أشرنا في ترجمة أبي حنيفة إلى المناظرة التي عقدها المنصور بين امام الرأي وبينه ، وقال أبو حنيفة يومذاك معجباً بأجوبة جعفر : « أعلم الناس أعلمُهم باختلاف الناس » .

لقد أخذ عن الصادق جماعة من التابعين ، منهم يحيى بن سعيد الأنصاري ، وأيوب السختياني ، وأبو عمرو بن العلاء ، ويزيد بن عبد الله المعادي ، وشعبة بن القاسم ، وسفيان بن عيينة ، وغيرهم . وقد أقام في المدينة يفيد الشيعة المنتمين اليه ، ويفيض على الموالين له أسرار العلم ، ثم دخل العراق وأقام بها مدة ، ما تعرض للامارة قط ولا نازع أحداً الخلافة ، ومن غرق في بحر المعرفة لم يطمع في شط ، كما قال الشهرستاني .

ويبدو ان المصادر الإمامية في الفهارس وتراجم الرجال تجمع على ان أجوبة الإمام الصادق عن الأسئلة التي وجهت اليه قد دونت في أربع مئة كتاب يسميها الشيعة «الأصول» . ومع ان مؤلفات الشيعة تعرضت للتلف منذ عهد السلاجقة [1] ثم الأيوبيين [2] ، بقيت بعض « أصولهم »

---

1 من المعروف ان طغرل بيك أول ملوك السلاجقة قام سنة ٤٤٧ هـ بحملة واسعة ضد الشيعة ، وأحرق مكتبة الشيعة التي أنشأها أبو نصر سابور بن أردشير ، وزير الدولة البويهي .

2 ذكر الخفاجي في كتابه (الأزهر في ألف عام) ان الأيوبيين غالوا في القضاء على كل أثر للشيعة ، فأحرقوا مكتبة القصر الفاطمي التي جمعت مئتي ألف مجلد في الحديث والفقه وغيرهما من العلوم ، وأبادوا مكتبة الأزهر القيمة ومكتبة أخرى في دار الحكمة كانت تعد خلفاً لمكتبة الاسكندرية الشهيرة .

في خزائن الكتب ، يدلنا على ذلك ان علماء الشيعة من أوائل المئة الرابعة إلى النصف الأول من القرن الخامس قد أخذوا كتبهم منها ومن غيرها مما جمع منها .

ومنهج الإمام الصادق في التشريع — كمنهج جميع أئمة المذاهب الإسلامية — يعوّل بالدرجة الأولى على الكتاب والسنّة ، وكان طبيعياً أن تشمل السنّة مرويات آل البيت وأحاديثهم وأفعالهم الصادرة عنهم تفسيراً للقرآن وتبياناً للاحكام ، إلى جانب ما صح من أقوال الرسول وأفعاله ، لما تناقله آل البيت المطهرون من أحاديث إمام الهدى علي الذي تلقى علماً وافراً غزيراً من ابن عمه رسول الله الأمين . يوضح ذلك قول الإمام الصادق : « حديثي حديث أبي ، وحديث أبي حديث جدي ، وحديث جدي حديث الحسين ، وحديث الحسين حديث الحسن ، وحديث الحسن حديث أمير المؤمنين ، وحديث أمير المؤمنين حديث رسول الله صلى الله عليه وسلّم ، وحديث رسول الله قول الله » .

وما قد صرّح به هنا الإمام الصادق صرّح بمثله أبوه الإمام الباقر ، ففي حديث أبان بن تغلب الذي صحبه ثلاثين عاماً ، انه لم يسمع منه إلا حديث رسول الله ، وفي أحاديث أئمة الشيعة أيضاً أنهم لم يرووا الا ما يوافق السنة النبوية ، وانما يدل هذا على ان علم آل البيت نقلي موروث ، وان للسنّة لديهم مكانة عظمى تلي كتاب الله بين مصادر التشريع .

على ان عقيدة الشيعة في تقديس الأئمة حملتهم — ولا سيما المتأخرين منهم — على التسوية بين أحاديث الرسول وأحاديث أئمتهم ، وعلى تفضيل أقوال أولئك الأئمة المعصومين على أقوال عامة الصحابة ، وعلى قبول ما ورد من الروايات من طريق أصحابهم القائلين بالإمامة فقط وعلّلوا وجهة نظرهم في ذلك كله بأن قول أئمتهم قول الرسول ، وحديثهم

حديثه ، فما السنّة عندهم إلاّ قول المعصوم أو فعله نبياً كان أو إماماً .
فاذا فضّلوا أقوال أئمتهم على أقوال الصحابة فما ذلك إلا لاعتقادهم بأن الصحابة يجوز عليهم الغلط والسهو ، فلم تثبت لهم العصمة كما ثبتت لأئمتهم ، وإذا قصر بعضهم الرواية الصحيحة على القائلين بالإمامة فما ذلك إلا لثقتهم بمن يشاركونهم معتقدهم واطمئنانهم اليهم . ولذلك جنح أكثرهم – بعد العلامة الحلي – إلى تصنيف الأحاديث أصنافاً أربعة : فالصحيح هو الذي اتصلت روايته بالمعصوم بعدل امامي ، والحسن ما رواه الممدوح من الإمامية من غير نص على عدالته ، والموثّق هو ما يرويه الثقة من غير الإمامية ، والضعيف هو الذي لم يكن بهذه الصفات .

ولم يكن بد للشيعة – وقد أخذوا بأقوال المعصوم – من قبول نوع من الإجماع لا يناقض أصولهم ، وذلك عند دخول المعصوم مع المجمعين ، فان من غير المنطقي عندهم أن ينتفي رأي الإمام في المسألة التي لا خلاف فيها ، فلو اتفق المجمعون على غير الواقع لأرشدهم اليه وهو الأمين على أحكام الله ، وهكذا يرتد احتجاج الإمامية بالإجماع إلى الاحتجاج بالسنّة التي هي أقوال المعصوم .

أما القياس فقد رفضه الشيعة ولم يأخذوا به أصلاً ، لقول علي كرم الله وجهه : « لو كان الدين يؤخذ قياساً لكان باطن الخفّ أولى بالمسح من ظاهره » . لكنهم – رغم رفضهم القياس وهو عمل عقلي استنباطي – تحدثوا فأسهبوا الحديث عن العقل ، وعدّوه – أو عدّه متأخروهم – أصلاً من أصول التشريع : لأنهم ذهبوا إلى ان للاشياء حُسْناً وقبحاً يدركهما العقل قبل أن يرد أمر الشارع أو نهيه ، وعللوا ذلك بأن الله بيّن في طائفة من الأحكام منافعها وأضرارها ، وان منكري الشرائع السماوية يحكمون بحسن بعض الأشياء وقبح بعضها الآخر ، وان العقل نفسه يحكم بقبح ما يراه عبثاً أو تكليفاً بما لا يطاق .

مختارات من المبادىء الاساسية
للفقـــه الاسلامي

ـ اليقين لا يزول بالشك :

المراد ان ما كان ثابتاً ومتيقناً في الأصل لا يزول بالشك العارض ، لأن ما ثبت لا يزول إلا بيقين .

ـ الأصل في الكلام الحقيقة :

من المعلوم ان الحقيقة هي استعمال اللفظ في المعنى الذي وضع له . والأصل في الفقه أن نحمل اللفظ على معناه الحقيقي ما أمكن حمله عليه .

ـ الأصل اضافة الحادث إلى أقرب أوقاته :

المراد انه اذا وقع اختلاف في زمن حدوث أمر ينسب إلى أقرب الأوقات إلى الحال ما لم تثبت نسبته إلى زمن بعيد .

ـ المشقة تجلب التيسير :

المقصود ان الصعوبة تصير سبباً في التسهيل والتيسير ، فينشأ عنها التوسع والتسامح في وقت الضيق .

ـ لا مسوّغ للاجتهاد في مورد النص :

المراد انه لا مجال بحال من الأحوال لاستفراغ الجهد في قضية شرعية ورد حولها نص صريح .

ـ لا ضرر ولا ضرار :

هذا نص حديث شريف أخرجه الإمام مالك في الموطأ ، ومعناه انه ليس للرجل أن يبادىء أخاه بالضرر ولا أن يقابله به عقوبة له .

ـ الضرورات تبيح المحظورات :

الضرورات هي الظروف التي تلجىء الإنسان إلى الأخذ بأمور معينة ، والمحظورات هي المحرّمات الممنوعات : ويتفرع على ذلك أكل الميتة عند الجوع .

ـ الضرورات تقدر بقدرها :

المراد ألا يجاوز الواقع في حال الضرورة القدر الأساسي الذي لا مفر منه ، كما قال تعالى : « فَمَنِ اضطُرَّ غيرَ باغٍ ولا عادٍ فلا إثمَ عليه » . ويتفرع على هذه القاعدة ان المضطر لا يأكل من الميتة إلا مقدار ما يسد رمقه .

ـ درء المفاسد أولى من جلب المصالح :

المراد انه اذا تعارضت مفسدة ومصلحة قُدّم دفع المفسدة على جلب المصلحة غالباً ، لأن اعتناء الشرع بالمنهيات أشد من اعتنائه بالمأمورات . ولذلك قال عليه السلام : « إذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه ، واذا أمرتكم بشيء فائتوا منه ما استطعتم » .

ـ العادة محكّمة :

يعني ان العادة سواء أكانت عامة أو خاصة يمكن أن تتخذ بينة يبنى عليها اثبات حكم شرعي .

ـ لا ينكر تغيّر الأحكام بتغيّر الأزمان :

المراد بهذه القاعدة ان المسائل التي تبنى على العادات والأعراف تتبدل بتبدل الأجيال والأعصار .

ـ التصرف على الرعية منوط بالمصلحة :

في هذه القاعدة تحديد لوظيفة الحاكم الذي لا يحق له أن يتصرف في رعيته الا بما ينسجم والمصلحة العامة .

ـ إعمال الكلام أولى من اهماله :

المراد بهذا ان الكلام لا يهمل ما دام في وسعنا أن نحمله على مدلول معين .

ـ إذا تعذّر إعمال الكلام يهمل :

المراد ان الكلام إذا لم يمكن حمله على معنى حقيقي أو مجازي فمن الطبيعي اهماله واغفاله كأنه لم يكن .

الفَصْلُ الخامِسُ

روح الشريعة الاسلامية

١ — لعل الشاطبيّ من أفضل أئمتنا الذين استشفّوا روح الشريعة الإسلامية بتعبير يوشك أن يكون حديثاً أو عصرياً ، في بحث له قيّم في كتابه : « الموافقات » جعل عنوانه في أن هذه الشريعة المباركة معصومة كما أن صاحبها صلى الله عليه وسلم معصوم ، وكما كانت أمته فيما اجتمعت عليه معصومة »[1] ، ولئن استشهد على عصمة الشريعة بحفظ الله كتابه من التغيير والتبديل والتحريف ، وصيانته له من عبث الأيام ، كما قال : « إنا نحن نزلنا الذكر ، وإنا له لحافظون »[2] ، وكما قال : « كتاب أحكمت آياته »[3] ، فقد نبّه في بحثه نفسه بعد قليل : إلى أن الله تعالى عصم شريعته وصانها ، كما حفظ قرآنه وحماه من التغيير والتبديل ، حتى يقوم الناس لرب العالمين ، فمدلول « الحفظ » أكثر شمولاً وأشد

---

١ الموافقات ٢ — ٥٨ .

٢ سورة الحجر ، آية ٩ .

٣ سورة هود ، آية ١ .

استغراقاً من أن يقتصر على القرآن المجيد ، لأن هذا الحفظ — كما قال الشاطبي — « دائم إلى أن تقوم الساعة . فهذه الجملة تدلك على حفظ الشريعة وعصمتها من التغيير والتبديل » [1] .

على أن عصمة الشريعة — في رأي الشاطبي هذا — لا تعني بالضرورة ثبات الأحكام الشرعية ثباتاً مطلقاً ، تنتفي معه مواكبة التطور في الحياة البشرية جملة وتفصيلاً ، بل المراد : أن هذه الشريعة المباركة اكتسبت « العصمة » من كتاب الله ، لأنه ثابت : « لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، تنزيلٌ من حكيم حميد » [2] . ومن خاتم رسل الله ، لأنه كما قال تعالى : « وما ينطق عن الهوى ، إن هو إلا وحي يوحى » [3]. ومن خير أمة أخرجت للناس ، لأنها « لا تجتمع على ضلالة » [4] ، وإن في اكتساب الشريعة لوصف « العصمة » تأكيداً صريحاً لخلودها واستمرارها بنظامها الفريد ، ومنهاجها الأصيل ، وكونها « روحاً من أمر الله » ، كما قال تعالى : « وكذلك أوحينا اليك روحاً من أمرنا ، ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان ، ولكن جعلناه نوراً نهدي به من نشاء من عبادنا ، وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم » .

٢ — واذا ترتب على كون الشريعة « روحاً من أمر الله » أن جوهرها ثابت قد أحكمه الله وأوجب العمل به ، كما قال : « ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها » ، فليس عسيراً علينا أن نستنتج في ضوء ذلك أن « الثابت » الذي لا يعتريه في هذه الشريعة تغيير هو جوهرها الأصيل

---

١ الموافقات ٢٠ — ٥٩ .

٢ سورة فصلت ، الآية ٤١ .

٣ سورة النجم الآيتان ٢ — ٣ .

٤ إشارة إلى قوله عليه الصلاة والسلام : « لا تجتمع أمتي على ضلالة » وهو حديث مستفيض مشهور .

الذي لا يد للانسان فيه ، ولا قدرة له عليه ، لأن الله وحده هو الذي أنزله بعلمه ، وهو الذي عهد إلى خاتم أنبيائه أن يبيّن منه ما ألهمه تبيانه ، فلا ضير بعد ذلك — إذا ما صين هذا الجوهر « الثابت » بالكتاب والسنّة — في تغيّر بعض الأشكال والأوضاع ، وفي تبدل بعض القواعد والأحكام ، تبعاً لما يعتري الحياة البشرية المتجدّدة دائماً من تطورات .

ومن خلال هذه الصورة المتكاملة المتناسقة لمدلول الشريعة « المعصومة جوهراً وروحاً ووحياً » ، تبرز حقيقتان متماسكتان لا مجال لإنكارهما ولا لإنكار تماسكهما ، إحداهما اشتمال الشريعة ، كتاباً وسنّةً ، على قواعد ومبادىء أساسية ، وعلى « نماذج » من التطبيقات العملية التي شاءت الحكمة الربانية ، أن تنسجم وقائعها مع تلك القواعد والمبادىء الأساسية ، وكانت وستظل برمتها ثابتةً كل الثبات ، غير قابلة للتعديل أو التطور ، إلا ما كان منها في حياة الرسول — أو في عصر الوحي — داخلاً في اعتبارات الناسخ والمنسوخ ، أو التخصيص بعد التعميم ، أو التقييد بعد الاطلاق ، أو التفصيل بعد الإجمال ، ثم اتخذ في النهاية صورة « ثابتة » في جميع الأحوال ، كالآيات التي تعاقب نزولها بشأن الخمر على سبيل المثال [1] .

أما الحقيقة الثانية التي تكمل السابقة ولا تعارضها : فهي أن سكوت القرآن والسنّة عن أشياء وأحكام وأوضاع في أكثر فروع القانون ، قد كان بذاته — على ما يبدو — مقصوداً من نحو ، وتوطئةً صريحة — كما سنشرحه — للتطور في « الصياغة القانونية » من نحو آخر ، تنسيقاً بين أوضاع الإنسان ، في كل زمان ومكان ، وبين روح الشريعة « المعصومة »

---

[1] انظر في كتابنا (مباحث في علوم القرآن) فصل « تنجيم القرآن وأسراره » ولا سيما صفحة ٥٩ حول تحريم الخمر . وقارن هذا ببابي علم أسباب النزول ، والناسخ والمنسوخ ، من الكتاب نفسه .

الخالدة بمبادئها الأساسية التي لا تصادم مصلحة الإنسان ، ما دام خاضعاً في أوضاعه كلها لتعاليم الوحي ووصاياه .

ومهما نبالغ — تأكيداً لمفهوم « الثبات » في أحكام الشريعة — في إيراد النصوص المعزّزة للحقيقة الأولى ، فلا مفر لنا من الاعتراف بقلتها « العددية » إذا ما قيست بقيمتها « النوعية » تارة ، وبالكثرة « العددية » في الأحكام المسكوت عنها ، المندرجة في الحقيقة الثانية ، أياً ما تكن قيمتها النوعية تارة أخرى . وإذا أنشأنا نسرد من شواهد الفئة الأولى ، ما ورد من الآيات والأحاديث تحديداً لأركان الصلاة وشروطها ، ولنصاب الزكاة ومصارفها ، ولصيام رمضان وتعاليمه ، ولشعائر الحج ومناسكه ، وما أشبه ذلك من الفرائض الأساسية الداخلة في صميم معنى الإسلام ، أو تعريفاً بالزواج والطلاق ، أو تعييناً لأنصبة الورثة ، أو تسميةً للحدود والعقوبات في بعض الجرائم ، أو تحريماً للربا ، أو وصفاً لبعض العقود ، وجدنا في المقابل من شواهد الفئة الثانية ما لا يتناهى ولا يناله الحصر والإحصاء ، بعد أن لحق الرسول بالملأ الأعلى ، ابتداء من العصر الراشدي حتّى يومنا هذا ، مروراً بالعصور الإسلامية المتعاقبة ، التي أنتجت فيها العبقرية الفقهية من الفتاوى والاجتهادات بقدر ما حصل في بيئاتها المتفاوتة من الوقائع والأحداث ، ولا سيا في قضايا العقود والمعاملات .

ولقد وفّق الأصوليون في تعبيرهم عن مسائل الفئة الأولى ، بأنه : « لا مساغ للاجتهاد في مورد النص » تثبيتاً لحقيقة الوحي ، كما وفّقوا في تعبيرهم عن قضايا الفئة الثانية ، حين قالوا : « إن الأحكام تتغير تبعاً لتغير الأزمنة والأمكنة » ، إبرازاً لقيمة الاجتهاد في تلبية مطالب الحياة والأحياء . ومن يدرك مدى الانسجام بين هذين الموقفين لا يتعذر عليه استشفاف روح الشريعة ، وتأكيد « عصمتها » وحفظها واستمرارها

وخلودها ، كما أوضح الشاطبي في « الموافقات» .

٣ – ولولا خشية الاستطراد لأفضنا هنا بعض الافاضة في مصادر الشريعة الإسلامية من كتاب وسنّة واجماع وقياس ، تمهيداً للتفرقة بين الوسائل النقلية ، أساسية وتبعية ، وبين المدارك العقلية التي استنبطت جمهرتها بإحدى طرائق الاجتهاد ، ولكننا آثرنا في هذا المجال – تجنباً للخوض في هذه المعلومات البديهية « التقليدية » – أن نكتفي بالاحالة على بحثنا « معالم النظم التشريعية » في كتابنا « النظم الإسلامية ، نشأتها وتطورها »[١] ، لكي نتمكن الآن من القاء الأضواء على بعض الزوايا المجهولة – أو التي تكاد تكون مجهولة – من شريعتنا الخالدة ، « المعصومة » أزلاً ، المتجددة أبداً .

لا بدّ لنا إذاً من أن ينحصر اهتمامنا في المبادىء العامة الأساسية ، وفي بعض تطبيقاتها العملية منذ نشطت الحركة الفقهية الاجتهادية ، مع الإشارة المستمرة إلى صلاحيتها للتطبيق في كل زمان ومكان ، ومع التنبيه المتواصل ، (كلما دعت المناسبة) إلى فساد الاعتراضات التي وجّهت قديماً وحديثاً إلى شؤون الاستحسان والاستصلاح ورعاية العادات والبيئات والأعراف ، لأن الورع الحقيقي يملي علينا أن نواجه بشجاعة فكرية تطورات الحياة البشرية ، وأن نتجافى بصياغتنا القانونية الجديدة عن كل المخاوف والأوهام .

٤ – وفي رأينا أن أهم الأدلة الشرعية التي تتكفل بتجديد الصياغة القانونية وفي مبادئها في تطبيقاتها كل من المصلحة والعُرْف ، فإليهما يرتد أكثر المحاولات التجديدية التي تمسح عن جباهنا عار التخلّف « والتقوقع » والجمود .

---

١ انظر كتابنا المذكور ابتداء من الصفحة ٢٢٦ الطبعة الثانية .

أما المصلحة فقد احتاج اليها القائلون بها من فقهائنا — ونحن معهم — حتى لم يجدوا دليلاً شرعياً واضحاً من الكتاب والسنّة والإجماع على جواز شيء أو عدم جوازه ، وما لبثوا أن جعلوها معياراً من معايير الاستدلال ، وأوشك بعضهم أن يُفْرد لها أرحب المجال بين مصادر الشريعة ، كأنهم كانوا يُرْهصون للقوانين الحديثة التي اعتبرتها أساساً لكل تشريع ، وليس مجرّد مصدر من مصادر القانون . وحسبنا ان الإمام السلفي المجدد ابن قيم الجوزية يقول بشأنها ، وهو يستشفّ روح هذه الشريعة المباركة المعصومة : « الشريعة مبناها وأساسها على الحِكَم ومصالح العباد في المعاش والمعاد . وهي عدل كلها ، ورحمة كلها ، ومصالح كلها ، وحكمة كلها »[1] ثم يضيف قائلاً : « فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور ، وعن الرحمة إلى ضدّها ، وعن المصلحة إلى المفسدة ، وعن الحكمة إلى العبث ، فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل ، فالشريعة عدل الله بين عباده ، ورحمتُهُ بين خلقه، وظله في أرضه »[2] .

٥ — ولقد أدلى ابن القيم في كتابه : « أعلام الموقعين » بطائفة من الأمثلة المعززة لرأيه في المصلحة ، في الفصل الذي عقده « لتغيّر الفتوى واختلافها بحسب تغيّر الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيّات والعوائد » ، ومن عنوان فصله ، ومن التعابير الدقيقة الواردة فيه ، ثم من الوقائع التي سردها خلاله ، ومن فتاوى الفقهاء السابقين له وتخريجاتهم الذكية ، لم يبد لنا متسامياً بالمصلحة فوق اعتبارات الزمان فحسب ، بل مستغرقاً كل أطر المكان (وفيها تدخل الأوساط والنيات) وكل تغيّرات الأحوال (وفيها تدخل الأطوار الاجتماعية أو التطورات) ، وكل دخائل النيّات (وفيها تدخل البواعث الارادية والنفسية « السيكولوجية » لدى

---

١ أعلام الموقعين عن رب العالمين ٣ — ١٤ .

٢ المصدر نفسه ٣ — ١٥ .

الأشخاص بوجه عام ، ولدى الشخصيات المعنوية بوجه خاص) وكل مظاهر العادات (وفيها تدخل الأعراف المبرأة من الانحراف) .

٦ — وإن نقارن هذا الاستيعاب الشامل لمضمون المصلحة في رأي ابن القيم بما تسميه القوانين الحديثة « بالمصلحة العامة » ، نستنتج أن الفكر القانوني المعاصر — في أوسع مجالاته — لم يرق إلى المستوى الفقهي الإسلامي في شؤون الاستصلاح .

بيد أن هذا الشمول الذي تسامى ابن القيم إلى قمته الشامخة ، لم يكن منذ فجر الإسلام على هذه الصورة المشرقة الواضحة في أذهان الرعيل الأول من الفقهاء القائلين بالمصلحة المرسلة ، أي التي أرسلت وأطلقت من كل قيد واعتبار ، لفقدان كل نص فيها من كتاب وسنة وإجماع .. فمن المعروف أن إمام أهل المدينة مالك بن أنس من كبار فقهائنا الآخذين بتلك المصلحة المرسلة ، وقد اكتفى لتسويغ العمل بها بالشروط الثلاثة التالية [1] :

أولاً : أن تكون المصلحة منسجمة مع مقاصد الشرع ، غير معارضة لنص قطعي ولا لأصل من الأصول .

ثانياً : أن تكون مستساغة من أهل العقل والرأي .

ثالثاً : أن يرفع العمل بها مشقة واقعة أو حرجاً لازماً ، لقوله تعالى : « وما جعل عليكم في الدين من حرج » [2] .

لكن طائفة من محققي الفقهاء أضافت شرطاً رابعاً لا نراه إلا ترجمة عملية لصورة المصلحة الشاملة عند ابن القيم ، وهو شرط التعميم لا التخصيص في كل مصلحة ، ما دامت الغاية الأساسية منها تحقيق المنفعة لأكبر عدد

---

١ قارن بأصول الفقه لمحمد أبو زهرة ص ٢٦٧ .

٢ سورة الحج ، الآية ٧٨ .

ممكن من البشر ، أو دفع الضرر عن أكبر عدد منهم أيضاً [1] .

٧ — ومع كل هذه الشروط والضوابط والاحترازات — سواء استخرجت من النظريات أم من التطبيقات — ما تنفك الشبهات تحوم حول المصلحة بلا سبب وجيه ، وما تبرح المخاوف تساور بعض فقهائنا المعاصرين كلما نادينا بوضع المصلحة موضع التنفيذ .

والواقع ان المعترضين — ازاء ما أوضحناه من قيمة « نوعية » تقابل القلة « العددية » في الأحكام الشرعية المستقاة من النصوص القطعية ، وازاء ما نطقت به تلك الحقائق « الثابتة » من رعاية مصالح العباد — ما كانوا لينفوا من تلك المصالح ما تغير حكمه تبعاً لتغير الزمان ، فقد وجدوا من ذلك ما لا سبيل إلى نقضه أو دفعه .

عرفوا مثلاً من كتاب الله ان قوله في شأن الفيء « كيلا يكون دُولة بين الأغنياء منكم » [2] قد روعيت فيه اعتبارات الزمان ، بالحيلولة دون تداول هذا الفيء بين أغنياء المدينة من الأنصار بعد سنتين من الهجرة النبوية ، وبتخصيص فقراء مكة من المهاجرين بذلك المال . فإن تناسوا هنا ما يتعلق باعتبار المكان (مكة والمدينة) فلا قبل لهم بتجاهل إطار الزمان (السنوات الفاصلة بين الاقامة في مكة والهجرة إلى المدينة ، التي جعلت في المهاجرين — ولو كانوا من قبل أغنياء — فقراء أو كالفقراء) . ومن هنا قال القرطبي في تفسير هذه الآية المتعلقة بالفيء : « ومعنى الآية : فعلنا ذلك في هذا الفيء ، كيلا يتقسمه الرؤساء والأغنياء والأقوياء بينهم دون الفقراء والضعفاء » [3] .

---

١ انظر على سبيل المثال « أصول الفقه » لزكي الدين شعبان ص ١٨٣ .

٢ سورة الحشر الآية ٧ .

٣ الجامع لأحكام القرآن — تفسير القرطبي ٨ — ١٦ .

وعرفوا مثلاً من سيرة الرسول أنه صعد جبلاً بالبقيع وقال : « هذا حماي » وأشار بيده إلى القاع . وكان قدر ميل في ستة أميال : حماه لخيل المسلمين من الانصار والمهاجرين [1] .

ورأوا بعدُ عمر بن الخطاب رضي الله عنه ينزع ملكية أرض « الحمى » من مالكها دون مقابل ولا عوض ، ويخص بها الفقراء دون الأغنياء [2] . ووجدوا أن عمر منع أصحاب الرسول من الزواج بالكتابيات ، قائلاً : « إني لا أحرمه ، ولكني أخشى الإعراض عن الزواج بالمسلمات » [3] وأنه رضي الله عنه منع أكل اللحم يومين متتاليين في الأسبوع ، قائلاً لمن خالف أمره ، وهو يضربه بالدرة : « هلا طويت بطنك يومين » [4] ؟ .

واعترفوا — مع الإمام الغزالي — بأن عمر « اعتبر هذه المصالح في كثير من اجتهاداته : فهو الذي أسقط سهم المؤلفة قلوبهم مع أن القرآن عدّهم من المستحقين،وأسقط الحد عن السارق عام المجاعة . وترك التغريب في الزنى بعد أن لحق أحد المغرَّبين بالروم وتنصر . وجعل الطلاق الثلاث بكلمة واحدة ثلاثاً بعد أن كان واحداً على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وعهد أبي بكر ، وصدر من امارته ، كما روى ذلك مسلم في صحيحه . وله في ذلك كثير . وقد وافقه في بعض هذه الاجتهادات جميع الفقهاء ، ووافقه بعضهم في شيء منها » [5] .

وتلقاء هذه الاجتهادات العمرية ، كان لزاماً عليهم أن يقروا في

---

١ الأحكام السلطانية للماوردي ص ١٨٥ .

٢ الخراج لأبي يوسف ص ١٠٤ .

٣ الجامع لأحكام القرآن ٣ — ٦٧ .

٤ بحث الملكية الفردية وتحديدها في الإسلام ، للشيخ علي الخفيف ، ص ١٢٩ (المؤتمر الأول لمجمع البحوث الإسلامية بالأزهر ، شوال ١٣٨٣ — ١٩٦٤) .

٥ المستصفى للغزالي ، وقارن بأصول الفقه لمحمد الخضري ، الطبعة الرابعة ، ص ٣٤٧ .

تصرفات عمر رعاية لِعُنصر التغير الزماني الذي استدعى مثل ذلك التغير « الخطير » في الأحكام ، وإلا لاضطروا إلى إيجاد صيغة تعليلية لما سماه ابن القيم « بتغليب عمر المصلحة على الأدلة الشرعية الثابتة بالكتاب والسنّة والقياس والاجماع القديم » [1] .

٨ — ويزداد الاحساس الفقهي القانوني بخطر هذا « التغليب المصلحي » على « الدليل الشرعي القطعي » إذا علمنا ان ابن القيم قد ركز عليه في شأن الطلاق بالثلاث ، مع ان قوله تعالى صريح : « الطلاق مرتان ، فامساك بمعروف أو تسريح باحسان »[2] ومع أن الرسول الكريم أنكر على من طلق امرأته ثلاثاً بلفظ واحد قائلاً بشيء من الاستياء : « تلعب بكتاب الله وأنا بين ظهرانيكم » [3] .

ومع ذلك ، لا يرى ابن القيم بأساً في أن يعرض خواطره بشجاعة منقطعة النظير : «والمقصود ان هذا القول قد دل عليه الكتاب ، والسنة ، والقياس ، والإجماع القديم ، ولم يأت بعده اجماع يبطله ، ولكن رأى أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه ان الناس قد استهانوا بأمر الطلاق ، وكثر منهم إيقاعه جملة واحدة ، فرأى من المصلحة عقوبتهم بإمضائه عليهم ». وهذا يذكرنا بنظرية قانونية على جانب كبير من الأهمية هي نظرية التعسف في استعمال الحق (Théorie de l'abus des droits) ثم يردف قائلاً : « فهذا مما تغيرت به الفتوى لتغيير الزمان . وعلم الصحابة رضي الله عنهم حسن سياسة عمر وتأديبه لرعيته في ذلك فوافقوه على ما ألزم به ، وصرحوا لمن استفتاهم بذلك » [4] .

---

١ أعلام الموقعين . ٣ — ٤٧ .
٢ سورة البقرة ، الآية ٢٢٩ .
٣ أعلام الموقعين ٣ — ٤٨ .
٤ نفسه ٣ — ٤٧ .

ويبدو ان تغيير الفتوى لتغير الزمان رعايةً لمصالح العباد ، بات على تعاقب الأيام من باب البديهيات المسلّم بها ، حتى سلكه ابن عابدين الفقيه الحنفي المتأخر ، في « مجموعة رسائله » بهذه العبارة الدقيقة المحكمة : « كثير من الأحكام يختلف باختلاف الزمان ، لتغير عرف أهله ، أو لحدوث ضرورة ، أو لفساد أهل الزمان : بحيث لو يبقى الحكم على ما كان عليه أولاً ، للزم عنه المشقة والضرر بالناس ، وتخالف قوانين الشريعة المبنيّة على التخفيف والتيسير ، ودفع الضرر والفساد »[1] . وأبلغ من ذلك دلالة على العناية بالمصلحة وتغير الفتوى بسببها لاختلاف الزمان ، ما عقب به ابن عابدين نفسه من حصول التباين في أحوال المذهب الواحد، رعاية لنظائر هاتيك الاعتبارات حين مضى يقول في السياق ذاته : « ولهذا نرى مشايخ المذهب (أي الحنفي هنا) خالفوا ما نص عليه المجتهد في مواضع كثيرة بناها على ما كان في زمنه ، لعلمهم بأنه لو كان في زمنهم لقال بما قالوا به ، أخذاً من قواعد مذهبه »[2] .

ومثال هذا التباين في أقوال المذهب الواحد ما أشارت اليه لجنة مجلة الأحكام العدلية في تقريرها الذي رفعته إلى الصدر الأعظم يومذاك فقد قالت ما نصه : « وعند الامام الأعظم (أبي حنيفة) ان المستصنع له الرجوع بعد عقد الاستثناء ، وعند الإمام أبي يوسف رحمه الله انه إذا وجد المصنوع موافقاً للصفات التي بينت وقت العقد فليس له الرجوع ، والحال انه في هذا الزمان قد اتخذت معامل كثيرة تصنع فيها المدافع والبواخر ونحوها بالمقاولة، وبذلك صار الاستصناع من الأمور الجارية العظيمة ، فتخيير المصنع في امضاء العقد أو نسخه يترتب عليه الاخلال بمصالح جسيمة . وحيث ان الاستصناع مستند إلى التعارف ومقيس

---

١ مجموعة رسائل ابن عابدين ٢ — ١٢٥ .

٢ المصدر نفسه والصفحة ذاتها .

على المشروع ، على خلاف القياس بناء على عرف الناس ، لزم اختيار قول أبي يوسف رحمه الله تعالى في هذا ، مراعاة لمصلحة الوقت كما حرر في المادة الثانية والتسعين بعد الثلاثمائة من هذه المجلة » .

وليس لهذا كله إلا نتيجة واحدة نعرضها بكل بساطة : ان أحداً من المعترضين على المصلحة المرسلة لم يجادل بشأنها ما دامت مراعاتها منصبة على إطار الزمن المتغير أبداً من حال إلى حال ، ولعلهم — من أجل هذا — لم يجدوا ضيراً في صياغة هذه القاعدة الأصولية الأساسية ، صياغة قانونية في المحاولة « التقنينيّة » الرائدة المستقاة من المذهب الحنفي ، المسماة « بمجلة الأحكام العدلية » ، وذلك في المادة ٣٩ المشهورة : « لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان » . ولنا عودة إلى هذه المجلة ، وإلى قيمة محاولتها التجديدية في القسم الثاني من بحثنا هذا حول واقع التشريع في العالم الإسلامي الحديث ، وانما يعيننا من أمرها الآن ان القوم ، قديماً وحديثاً ، أطبقوا على جانب عظيم من جوانب المصلحة المرسلة : « وهو أخذهم بالاعتبار عنصر الزمان لدى صياغة الأحكام» . وقد كان عليهم أن يدركوا (أحبوا أو كرهوا) أن سلخ الزمان عن المكان — كسلخ كل من الزمان والمكان عن الإنسان — مما يدخل في المحال ، ولا سيما بعد إقامة البرهان على سلامة كثير من النظريات العلمية المتعلقة بالنسبية و « بالزمكان » (نحتاً من الزمان والمكان) [1] .

٩ — لكن ... في سذاجة لا تستحب كثيراً من السادة الفقهاء الأجلاء ، أبدى بعضهم تخوفه — عند الأخذ بالمصلحة دليلاً قائماً بذاته — « من اختلاف الأحكام باختلاف البلدان ، بل باختلاف الأشخاص في أمر واحد ، فيكون حراماً لما فيه من مضرة في بلد من البلدان ، وحلالاً

---

١ انظر على سبيل المثال في هذا « نظرية النسبية » للدكتور محمد عبد الرحمن مرحبا .

لما فيه من نفع في بلد آخر، أو يكون حراماً لما فيه من مضرة بالنسبة لبعض الأشخاص ، وحلالاً بالنسبة لشخص آخر ، وما هذا وما هكـذا تكون أحكام الشريعة الخالدة التي تشمل الناس أجمعين » [1] .

بل هذه الشريعة — لأنها معصومة ، ولأنها خالدة — اشتملت على أمثال هذه المواقف « المرنة » التي تغيرت فيها الأحكام تبعاً لتغير الأمكنة أو البلدان وتبعاً لتغير الأشخاص أو الأقوام ، وتكاد الأمثلة التي أوردناها تصلح برمتها — بشيء من الحذق ولطف التخريج — لإثبات المراعاة الواضحة المقصودة قصداً لكل من الأمكنة والاشخاص ، كالأزمنة التي ما وقع عليها خلاف .

وفي وسعنا — مع ذلك — أن نستعير مرة أخرى من ابن القيم واقعة حدثت على حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وانفردت بشكل ظاهر بابراز العنصر المكاني الكافي بنفسه لاحداث التغيير في الأحكام ، وذلك ان ابن القيم في معرض حديثه عن إنكار المنكر قال : « إذا كان يستلزم ما هو أنكر منه وأبغض إلى الله ورسوله فإنه لا يسوغ إنكاره ، وإن كان الله يبغضه ويمقت أهله » [2] . ثم استشهد بالخروج على الملوك والولاة ، وأكد انه « أساس كل شر وفتنة إلى آخر الدهر » ويروى ان الصحابة استأذنوا رسول الله صلى الله عليه وسلم في قتال الأمراء الذين يؤخرون الصلاة عن وقتها ، وقالوا : أفلا نقاتلهم ؟ فقال : « لا ، ما أقاموا الصلاة » ، ثم قال بتعبيره الحاسم « فقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ، يرى بمكة أكبر المنكرات ولا يستطيع تغييرها، بل لما فتح الله مكة وصارت دار اسلام عزم على تغيير البيت ورده على قواعد ابراهيم ، ومنعه من ذلك — مع قدرته عليه — خشيته وقوع ما هو أعظم

---

1 قارن بأصول الفقه لمحمد أبو زهرة ص ٢٧٠ .

2 أعلام الموقعين ص ٣ ، ١٦ .

منه من عدم احتمال قريش لذلك ، لقرب عهدهم بالإسلام ، وكونهم حديثي عهد بكفر ، ولهذا لم يأذن في الانكار على الأمراء باليد ، لما يترتب عليه من وقوع ما هو أعظم منه كما وجد سواء »[1] .

وتقرب من ذلك ، القاعدة الأصولية التي نص عليها أحمد والأوزاعي وإسحاق بن راهويه « من أن الحدود لا تقام في أرض العدو » ، عملاً بقول الرسول الكريم « لا تقطع الأيدي في الغزو » .

فلا غرو — بعد ذلك — إذا أشار الامام الشاطبي في « الموافقات » إلى تأثير الظروف « الجغرافية البيئية ، في صياغة الأحكام الشرعية ، حين قال : « إنا وجدنا الشارع قاصداً لمصالح العباد ، والاحكام تدور معه حيثما دار ، فترى الشيء الواحد يمنع في حال لا تكون فيه مصلحة ، فاذا كان فيه مصلحة جاز »[2] .

وقد كان لنا في هذه السبل محاولة حول تحديد النسل ، سردنا فيها من الوقائع والآثار ، ما اختلفت الأحكام فيه تبعاً لتباين البلدان والأقطار[3] .

وللدلالة على مراعاة الأشخاص في صياغة الأحكام ، نستشهد بما سماه صاحب الموافقات « العفو عن عثرات ذوي الهيئات »[4] ، وذلك كعفو الرسول صلوات الله عليه عن خالد بن الوليد يوم قتل من بني جذيمة من قتل ، مع أنه تبرأ من صنيعه قائلاً : « اللهم اني أبرأ اليك مما صنع خالد »[5] . إلا انه عليه الصلاة والسلام لم يؤاخذ خالداً بذلك لحسن بلائه

---

١ المصدر السابق والصفحة ذاتها .
٢ المصدر نفسه ٣ ، ١٧ .
٣ الموافقات ٢ — ٣٠٦ .
٤ انظر في مجلة « اشغال وايام » سنة ١٩٦٢ م العدد الخامس بحثنا (تحديد النسل في الإسلام) بيروت ، وقد نقلته مجلة حضارة الإسلام في العام نفسه بدمشق .
٥ الموافقات ١ — ١٧١ .

ونصره للاسلام [1] .

مع اننا – في مقابل هذا – نجد في الشريعة بوضوح مسؤولية عدم التمييز أو ما يقال له بالفرنسية Responsabilité des personnes incapables de discernement ويزيدنا اقتناعاً بهذه الحقيقة الرامية إلى مصالح العباد ، ما قرره الرسول صلوات الله عليه من درء الحدود بالشبهات دائماً في صالح المتهم ، لتخفيف العقوبة عنه أو لرفعها نهائياً ، ولو أدى تغليب إحدى المصلحتين إلى ترك قصاص المذنب بدلاً من معاقبة البريء ، كما قال صلوات الله عليه « ان الامام أن يخطىء في العفو خير من أن يخطىء في العقوبة » [2] . ولو صيغ هذا الحديث صياغة قانونية حديثة لتناول على الأقل نظريتين إحداهما نظرية الظروف التخفيفية Les Circonstances atténuantes والأخرى نظرية الظروف الطارئة Théorie de l'imprévision . ومن ذلك ما أومأ اليه الغزالي بقوله : « الضرب بالتهمة للاستنطاق بالسرقة مصلحة ، فهل تقولون بها ؟ قلنا : قال بها مالك رحمه الله ، ولا نقول به لابطال النظر إلى جنس المصلحة ، ولكن لأن هذه المصلحة تعارضها أخرى ، وهي مصلحة المضروب ، فإنه ربما يكون بريئاً من الذنب.أو ترك الضرب في مذنب أهون من ضرب بريء [3] . وما من ريب في ان كلام الغزالي هنا يذكرنا بنظرية تحمّل التبعات أو الاضرار (Théorie des risques) .

وحين نذكر أن « المصلحة العامة » في القوانين الحديثة هي أساس كل تشريع ، ونضع في مقابل ذلك ما اشترطه فقهاؤنا لسلامة الأخذ

---

١ قارن باعلام الموقعين ٣ – ١٩ .

٢ انظر كتاب الحدود من « سنن » أبي داود .

٣ المستصفى للغزالي ، وقارن بأصول الفقه لمحمد الخضري ٣٤٧ .

بالمصلحة المرسلة (المطلقة من كل قيد إلا قيد النفع العام) ، لا يسعنا — ونحن نسبر روح الشريعة — إلا أن نستخدم هذه الوسيلة « التقنينية » التي هي مبنى هذه الشريعة وأساسها ؛ فحيثما كان العدل والرحمة والحكمة والمصلحة فَثَمّ شرع الله .

١٠ — ذلك شأن المصلحة . وأما العرف فهو في القانون أول مصدر للمبادىء القانونية التي صاغها البشر منذ أقدم العصور ، وكما أنه لا يزال في التشريع الحديث مصدراً دائماً [1] فهو في الشريعة الإسلامية مصدر دائم لم يتناوله الفقهاء بالانتقاد والاعتراض ، بل أوشكوا أن يطبقوا على وجوب اعتباره والأخذ به ، لكنهم اشترطوا للأخذ به — وبالعادة التي تشبهه من أكثر الوجوه — أن يكون كل منهما « في غير موضع النص » [2] .

ومن الطريف أن الباحث ربما كان يتوقع قلة المسائل الفقهية المرتدة إلى العرف والعادة ، لعدة أسباب وجيهة : منها أن الأحكام الشرعية جاءت بحد ذاتها تبدل أوضاع الجاهلية وعاداتها وأعرافها : ومنها أن تلك الأحكام تدخلت في حياة الأفراد والجماعات في جميع الأحوال والأطوار ، وأمست — بعد أن اكتملت صياغتها القانونية في القرنين الثاني والثالث الهجريين — لا تستدعي الرجوع إلى العرف والعادة إلا في نطاق ضيق محدود ، ومنها أن الحديث الذي استندوا اليه — للأخذ بالعرف والعادة — هو قوله عليه الصلاة والسلام : « ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن » [3] ، مع أن لبعض المحدثين فيه مقالاً . فلعل السر في قبول هذا الأمر ، وفي قلة التردد بشأنه ، ما لوحظ في الأحكام الشرعية نفسها من ترتبها على العادات ، ومراعاتها التي أوضحناها لمصالح

---

١ أصول القانون لحسن كيرة ص ٢٥٤ .

٢ أصول الفقه لأبي زهرة ص ٢٧٣ .

٣ أنظر الأشباه والنظائر ، للسيوطي ، ص ٨٠ .

العباد ، حتى رأى القرافي : « ان الأحكام المترتبة على العوائد تدور معها كيفما دارت ، وتبطل معها إذا بطلت ... وعلى هذا القانون تراعى الفتاوى على طول الأيام ، فمهما تجدد في العرف اعتبره ، ومهما سقط أسقطه ، ولا تجمد على المسطور في الكتب طول عمرك » [1] ، وربما كان هذا المعنى هو الذي حمل السيوطي على أن يقول : « اعلم أن اعتبار العادة والعرف راجع اليه في الفقه مسائل لا تعد كثرة » [2] .

١١ — وإذا كان القانونيون يفرقون بين العرف والعادة ، فيرون أن العادة هي التي توجد أولاً ، ثم تتحول عرفاً ، وأن كل عرف — بناء على هذا — هو عادة ، وليست كل عادة عرفاً ، وأن العادة — كي تتحول عرفاً — لا بد من أن يتحقق لها شرط الالزام : وهو أن يطّرد سلوك الناس عليها ، حتى يستقر في الأذهان أنها واجبة السلوك ، وأن الخروج عليها خطأ مبين ، فإن هذه التفرقة بين العرف والعادة في الشريعة الإسلامية غير بينة إلا في المدلول اللغوي ، لكنهما متساويان في الاستدلال واستنباط الأحكام ، شرط أن يطّردا وألاّ يعارضا الثابت من الشرع . ومن أجل هذا أفرد السيوطي فصلاً لتعارض العرف مع الشرع ، ثم قال : « إنما تعتبر العادة إذا اطّردت ، فإن اضطربت فلا [3] ... » .

وإذ كانت غايتنا من هذا البحث تبيان روح الشريعة الإسلامية (لا مجرد الحديث عن العرف والعادة والمصلحة) ، فإن لنا مقنعاً فيما ذكرناه حتى الآن من قيام الشريعة قياماً أساسياً (فيما لم يرد به نص) على مصالح العباد ، وفي تمكن الكثير من فقهائنا من صياغة القواعد والمبادىء الأساسية المحققة لهاتيك المصالح صياغة قانونية « رائدة » سبقت أسلوب « التقنين »

---

١ الفروق للقرافي ص ١٧٦ .

٢ الأشباه والنظائر ٨١ .

٣ المصدر نفسه ٨٣ .

المواد والفِقَر والبنود التشريعية بعدة قرون . وان تكن « القواعد » لابن رجب ، « والأشباه والنظائر » لكل من ابن نُجَيْم والسيوطي ، من أفضل « النماذج » القديمة التي نعتز بها في هذا الصدد ، فإن القواعد التسع التسعين المقنّنة في مجلة الأحكام العدلية تحت عنوان « المقالة الثانية » من المقدمة تعتبر بحق من أفضل « النماذج » للصياغة القانونية في عصرنا الحديث .

وربما كان من المفيد أن ننقل من المجلة على سبيل المثال—بعض المواد المتعلقة بالعادات والاعراف ، ففي المادة ٣٦ (العادة محكمة) وفي ٣٨ (الممتنع عادة كالممتنع حقيقة) وفي ٤٠ (الحقيقة تترك بدلالة العادة) وفي المادة ٤١ (إنما تعتبر العادة إذا اطّردت أو غلبت) وفي المادة ٤٣ (المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً) وفي المادة ٤٤ (المعروف بين التجار كالمشروط بينهم) وفي المادة ٤٥ (التعيين بالعرف كالتعيين بالنص) ...

١٢ — وما دمنا قد انتهينا إلى هذه « المجلة » فلننقل فيها كلمة ، ثم لنتطرق بإيجاز إلى واقع التشريع الإسلامي اليوم .

كانت محاولة موفقة تلك المجلة ، مجلة الأحكام العدلية التي بدأ وضعها سنة ١٢٨٦ هـ وأصدرت سنة ١٢٩٣ هـ ، فانها — وإن اختارت استقاء مبادئها من المذهب الحنفي ، ومن « قواعد » ابن نجيم ومن سلك مسلكه من الفقهاء — قد انسجمت كل الانسجام مع روح الشريعة لما نصت على « ان التصرف على الرعية منوط بالمصلحة » [١] ، وهي المادة التي نوصي المقننين اليوم للدستور الإسلامي المنتظر بالنص عليها في مبادئه العامة ، كما نصت على رعاية الاعراف والعادات فيما نقلناه من موادها آنفاً ، وهو ما نتمنى أيضاً أن ينص في المبادىء العامة للدستور الإسلامي على أنه مصدر ثالث للقانون بعد التشريع .

---

١ المجلة ، المادة ٥٨ .

وفوق ذلك ذكر أعضاء اللجنة في تقريرهم الذي وضعوه بين أيدي قراء المجلة « أن حكام الشرع ما لم يقفوا على نقل سريع لا يحكمون بمجرد الاستناد إلى واحدة من هذه القواعد ، إلا أن لها فائدة كلية في ضبط المسائل ، فمن اطلع عليها من المطلعين يضبطون المسائل بأدلتها ، وسائر المأمورين يرجعون اليها في كل خصوص . وبهذه القواعد يمكن للانسان تطبيق معاملاته على الشرع أو في أقلّ التقريب » .

ويعزز من قيمة هذه المجلة أن أحداً من الفقهاء المعاصرين لم يزد عليها — في مثل صياغتها القانونية — إلا النزر اليسير ، فقد اكتفوا بازاءها بالتعليق والتفسير ، كصنيع السيد محمود حمزة المتوفى سنة ١٣٠٥ ﻫ في كتابه « الفوائد البهية في القواعد الفقهية » .

١٣ — ولا يفوتنا هنا أن نشير إلى بعض الانجازات الجزئية ، التي حققتها نشاطات فردية أو رسمية ، لاخراج بعض الصياغات القانونية إخراجاً جديداً ، كتقنين المعاملات في المذهب المالكي بصورة جزئية في « مجلة العقود والالتزامات التونسية » و « كمرشد الحيران إلى أحوال الإنسان » للمرحوم محمد قدري الذي تناول فيه صياغة قانونية موفقة لمجموعات ثلاث : المعاملات المالية ، والأحوال الشخصية ، والأوقاف . ولا ننسى للمرحوم السنهوري فضله الكبير في تقنين كثير من القواعد الفقهية في القانون المدني المصري ، وربما بشيء أكثر من الاتساع في القانون المدني العراقي ، حتى بتنا نعتقد أن القانون المدني في أكثر من نصف العالم العربي إنما توحد أو سار في طريق التوحيد بفضل جهود هذا العلامة القانوني الجليل .

ولقد كان السنهوري منذ عشرات السنين يردد : « هذه الشريعة الإسلامية لو وُطّئت أكنافها ، وعُبّدت سبلها ، لكان لنا من هذا التراث الجليل ما ينفح روح الاستقلال في فقهنا ، وفي قضائنا ، وفي تشريعنا

ثم لأشرفنا نطالع العالم بهذا النور الجديد ، فنضيء به جانباً من جوانب الثقافة العالمية في القانون » .

وكان أيضاً يردد : « والغاية من دراسة الفقه الإسلامي على النحو الذي قدمته هي أن تنتهي هذه الدراسة بعد عشرات من السنين إلى أن يتجدد شباب هذا الفقه ، وتدب فيه عوامل التطور ، فيعود كما كان فقهاً صالحاً للتطبيق المباشر ، مسايراً لروح العصر » .

١٤ – ولئن دلت دعوة السنهوري على شيء فإنما تدل على أن واقع التشريع الإسلامي في الدول العربية والإسلامية كان يومئذ لا يغبطنا عليه إلا العدو . وإذا كانت المملكة العربية السعودية تنفرد منذ تلك الأيام – حتى يومنا هذا – بأن أحكامها تستمد غالباً من المذهب الحنبلي ، فإن صياغتها القانونية للمذهب نفسه ما تزال في كثير من المجالات لا تواكب حركة التطور في العالم كله بوجه عام ، وفي العالم الإسلامي ومتطلباته الجديدة بوجه خاص .

أما سائر البلاد العربية والإسلامية فظلت قوانينها المدنية متشابهة، وإن خطت خطوات واسعة نحو التماثل والتوحيد . وكلنا يعلم ما أصاب المحاولات السورية المتكررة لمجرد النص في الدستور السوري على ان الشريعة الإسلامية مصدر أساسي للتشريع ، كما نعلم أنه قد صدر في نهاية المطاف الدستور الدائم لجمهورية مصر العربية ، وقد نص في مادته الثانية على أن « الإسلام دين الدولة ، واللغة العربية لغتها الرسمية ، ومبادىء الشريعة الإسلامية مصدر رئيسي للتشريع» ، وأن دستور اتحاد الجمهوريات العربية قد نص في مادته السادسة على ما يلي : « تؤكد دول الاتحاد على القيم الروحية ، وتتخذ الشريعة الإسلامية مصدراً رئيسياً للتشريع » . ونعلم أيضاً أن في الأردن اليوم اتجاهاً يشبه هذا في دراساتهم للقانون المدني بما يتفق وروح الشريعة الإسلامية ، وقاموا في الباكستان بمحاولات في هـذا السبيل

ولكنها حتى الآن لا تشفي الغليل . وان مجرد الدعوة إلى الملتقى الفكري السابع في الجزائر لتؤكد — من خلال الموضوعات المطروحة ، ولا سيما أولها عن روح الشريعة الإسلامية — أن الجزائر تفكر بمحاولة من هذا القبيل في وقت قريب .

١٥ — لكن المحاولة الرائدة حقاً ، التي نتوقع لها كثيراً من التوفيق والنجاح « تجسدت » في ذلك القرار التاريخي الذي اتخذه منذ سنين في التاسع من رمضان ١٣٩١ هـ مجلس قيادة الثورة في الجمهورية العربية الليبية بتشكيل لجان لمراجعة القوانين القائمة واقتراح تعديلها « بما يتفق مع المبادىء الأساسية للشريعة الإسلامية » ، وقد كتب الله لنا شرف المشاركة في ندوة التشريع الإسلامي التي عقدت في كلية اللغة العربية والدراسات الإسلامية بالبيضاء بين ٢٣ و ٢٨ ربيع الأول ١٣٩٢، واشتملت موضوعاتها على أهم المسائل التي تعين على تيسير البحث في الشريعة الإسلامية وروحها ، وفي تجديد صياغتها ولو في خطوة مرحلية تنحصر الآن في تعديل القوانين القائمة، تمهيداً للاستقلال الكامل في استقاء قوانيننا كلها من شرعنا الخالد العظيم .

وليس من شأني هنا أن أخوض في التفصيلات التي يجب أن يتناولها الدستور الإسلامي المنتظر — إذا بادرت الدول الإسلامية إلى احتذاء ليبيا في خطوتها — لأنّ هذا كله الآن خارج عن موضوعي الأصيل . ولكني أود أن أشير فقط إلى أننا بأمسّ الحاجة إلى تجديد البحث في التنظيم المالي والاقتصادي ، وفي القانون الجنائي،وفي العلاقات مع غير المسلمين أفراداً وشعوباً ودولاً . وليتنا — في سبيل إنجاز هذه المهمة العظمى — نتبنى رسمياً دعوة المرحوم السنهوري إلى إنشاء معهد خاص لدراسة الفقه الإسلامي وتدريسه ، مع العناية بأمرين جوهرين : « أولها أن تدرس نشأة الفقه الإسلامي دراسة دقيقة ، والثاني : أن تدرس مذاهب الفقه الإسلامي

المختلفة ، السّني والشيعي والخارجي والظاهري ، وغير ذلك من المذاهب ، دراسة مقارنة لتُستَخلص منها وجوهُ النظر المختلفة » [1] .

وليتنا أيضاً نتبنى دعوته في أن يُلْحق هذا المعهد بجامعة الدول العربية ، فهي البيئة الطبيعية — كما قال — لهذه الدراسة التي تتفق مع ما ترمي الجامعةُ إلى تحقيقه من أهداف عربية خالصة [2] .

والمهم أولاً وأخيراً أن يكون لنا من درس هذه الشريعة المباركة ووضعها موضع التنفيذ ما يؤكد أن روحها وأساسها وجوهرها الأصيل رحمة ورأفة وعدل ورعاية لمصالح العباد ، في كل زمان ومكان .

---

١ مجلة القضاء العراقية ص ٢٧ .

٢ المجلة نفسها ص ٢٨ .

الفَصْلُ السَّادِسُ

مكانة اللغة العربية في الشريعة الاسلامية

١ ــ إن هذا البحث الذي ظاهره لغوي أدخل في السياسة التربوية الإسلامية منه في أي نطاق آخر من الدراسات ، فهو إذاً جزء من السياسة الشرعية التي فصّلها فقهاؤنا أتمّ التفصيل في مختلف زوايا الحياة .

ولا بد لنا أن نلاحظ ــ بكثير من التفاؤل ــ أنّ العالم الإسلامي وإنْ يَكُ اليوم مشتّتاً مبعثراً في بلدان عربية وأعجمية كثيرة ــ آخذٌ بالتقارب والتمازج ، ماضٍ بخطوات حثيثة نحو التوحّد الكامل في نطاق الأمة الإسلامية التي شرفنا الله بالانتماء إليها .

وقد آثرت ــ تنسيقاً للبحث واستيعاباً لأبعاده كلها ــ أن أجعله أقساماً ثلاثــة :

أ ــ مكانة العربية في الشريعة الإسلامية ، والأدلة على ذلك نقلاً وعقلاً .

ب ــ أهم المشكلات التي تحول اليوم دون نشر هذه اللغة وتعليمها بين الناطقين بها ، ومعالجة هذه المشكلات بأفضل الوسائل التربويــة .

ج — وسائل نشرها وتيسير تعليمها قراءةً وكتابةً بين المسلمين غير الناطقين بها ، وتقديم الحلول التربوية المقترحة في هذه السبيل .

٢ — للوهلة الأولى يبدو الحفاظ على اللغة العربية في المجتمع الإسلامي أمراً بديهياً ، بل حتمياً ، ولكن الواقع على خلاف ذلك ، لما نشهده ونكاد نلمسه من تعدّد وجهات النظر حول نوع العلاقة بين الإسلام والعربية، ومدى التلازم بين انتشار هذا الدين وتعزيز لغة القرآن ، فلم يكن بدّ من إقصاء العوامل السياسية القومية المتطرفة ، للتمكن من إضفاء الطابع الشرعي الإسلامي على هذه القضية البالغة الأثر في حياتنا الدينية ، ووحدتنا الفكرية .

ومن الطريف أنّ المكتب الدائم لتنسيق التعريب في العالم العربي وزّع في شوال ١٣٨٨ هـ حول علاقة الإسلام باللغة العربية الاستفتاءَ التالي : « هل هناك تلازم أو ارتباط بين انتشار الإسلام وانتشار اللغة العربية ؟ وفي حالة الإيجاب ما مدى هذا التلازم أو هذا الارتباط ؟ » وفي غمرة الأجوبة التي أشادت (في شيء من المبالغة أحياناً) بذاك الارتباط بين انتشار الإسلام وانتشار لغة العرب ، لم يستنكف بعض الباحثين يومذاك عن نفي كل ارتباط من هذا القبيل ، وفيهم من رأى صراحةً أن شخصية المسلم تؤثّر أكثر من اللغة في قوة الإسلام وضعفه [1] ، وفيهم من لاحظ أن الإسلام مهّد لعالمية اللغة العربية أداةَ علم وحضارة ولكن هذه اللغة ، برغم سحرها وجمالها ، لم تكن سبباً في انتشار الإسلام ، وزعم صاحب هذا الرأي أن لغة القرآن كانت أعجز من أن تشق طريقها

---

١ مجلة اللسان العربي ، عدد ٦ شوال ١٣٨٨ هـ ، وقد رأى هذا الاستاذ عبد الله زكريا الأنصاري من الكويت .

٢ اللسان العربي ، العدد نفسه ، ص ١١٨ وكاتب البحث الأستاذ روكس بن زائد العزيزي .

إلى أكثر الأمم التي دانت بالإسلام ، وأن ذلك لم يَحُلْ دون انتشار الإسلام [1] ، وأنّ التاريخ في هذا الشأن يعيد نفسه : « ففي العالم — على حد تعبيره — خمس مئة مليون مسلم [2] ، من كل أمة ، ومن كل لغة ، ومن كل لون ، فهل نفرض عليهم تعلّم اللغة العربية ، لنعترف لهم بأنهم مسلمون ؟ ونظرة بسيطة ترينا أن المسلمين — كما قال — موزّعون هكذا بحسب إحصاء سنة ١٩٦٥ :

أ — عرب في آسية ٢٤ أربعة وعشرون مليوناً .
ب — ترك في الأناضول ١٧ سبعة عشر مليوناً .
ج — إيرانيون في إيران ١٦ ستة عشر مليوناً .
د — أفغانيون في أفغانستان ١٠ عشرة ملايين .
ه — هنود وباكستانيون ٨٥ خمسة وثمانون مليوناً .
و — في جاوى ٥٦ ستة وخمسون مليوناً .
ز — روسيون ٢٥ خمسة وعشرون ملموناً .
ح — إفريقيون ١٠٠ مئة مليون .
ط — أوربيون وأمريكيون ٣ ثلاثة ملايين .
ي — صينيون ٥٠ خمسون مليوناً » [3] .

ويضيف إلى ذلك — تأييداً لرأيه — أن هؤلاء الذين ذكرهم « قد

---

١ نفسه ، ص ١١٩ .

٢ يرى الدكتور عبد العزيز مطر رئيس قسم اللغة العربية وآدابها في جامعة الكويت أن عدد المسلمين في العالم اليوم يزيد على ٦١٦ مليوناً (انظر مقاله : لولا ان العربية لغة القرآن لكان مصيرها مصير اللاتينية) اللسان العربي ص ٢٢٢ .

٣ نفسه ١١٩ ، ويظهر ان كاتب المقال (العزيزي) لم يطلع على الإحصاءات الأخيرة . فقد زاد عدد المسلمين زيادة ملحوظة .

احتفظوا بلغاتهم ، واحتفظوا بإسلامهم ، وترجموا القرآن الكريم [1] ، ففهموا دينهم من غير حاجة إلى اللغة العربية . وأكثر من هذا ، فإنّ مسلمي الصين عربٌ أصلاً [2] ، نسوا لغتهم ، وظلوا مسلمين ... » ، وينطلق هذا الباحث من أن الدين ، كل دين ، « يحمل عناصر انتشاره في تعاليمه ، لا في لغته » [3] ، ويقارن في هذا بين المسيحية والإسلام ، متوهماً أنّ ظروف كل من الدينين متشابهة — أو يجب أن تكون متشابهة — من جميع الوجوه ، غافلاً عن النصوص الشرعية الإسلامية التي توجب تعلّم العربية ، وتفرض إنشاء وطن إسلامي موحّد يسمّى « دار الإسلام » ويجمع شتات الأمة كلها في شِرْعة واحدة ، ومنهاج واحد . وأكبر الظن أنّ هذا الباحث ، والذين يتابعونه على رأيه ، يتجاهلون عمداً كثيراً من الحقائق التاريخية والحضارية التي سنذكّرهم بأهمّها بعد قليل .

٣ — وأوشك بعضهم — عن حسن نية فيما نحسب — أن يذهب ذلك المذهب في انتفاء التلازم بين انتشار العربية والوعي الإسلامي ، إما لأن ارتباط العربية بالتراث القومي بات اليوم أوثق من ارتباطها بالدين [4] ، وإما لأن الوازع الديني لا صلة له بضعف العربية وقوتها ، وأن العكس هو الصحيح ، فشعوب الشمال الإفريقي قد حال تمسكها بالدين دون القضاء على اللغة العربية فيها برغم جهود المستعمر الجبارة ، والبيئات العربية الخالصة في سورية ولبنان تُعْنى بهذه اللغة أفضل العناية مع أنها

---

١ يقصد أنهم ترجموا معانيه والتفاسير المؤلفة فيه ، وإلا فان الترجمة الحرفية لا تعين على الفهم السليم ، كما سنوضح ذلك في موضعه المناسب .

٢ هذا صحيح ، لأن الصينيين منحدرون من الكتيبة التي بعث بها الخليفة أبو جعفر المنصور سنة ٧٥٥ ميلادية لما ثار (اللوشين) على الأمير الامبراطور (سوتسونغ) . وقد أقاموا في تلك البلاد ، وتزوجوا وتناسلوا .

٣ اللسان العربي ١١٩ .

٤ وهذا رأي الدكتور عمر الدقاق = انظر اللسان العربي ص ١٩٠ .

في الأعمّ الأغلب أبعدُ ما تكون عن الوازع الديني والوعي الإسلاميّ [1] ، وإمّا لأن العربية لم تُصب ذلك الانتشار السريع في حركة الفتوح إلا بفضل الحاليات التي صحبتها ، وبسبب الارتباط بين الدين والدولة ، إذ كانت هذه العربية لغة الفاتحين المنتصرين [2] ، وإمّا لأن إحصاءات المشتغلين بتاريخ اللغات الإنسانية تشير غالباً إلى فقدان التعادل بين انتشار الإسلام وازدهار العربية في العالم [3] . وهذه الآراء المتشابهة كلها ، مهما نُحْسن الظنّ « بموضوعية » أصحابها ، وبتجردهم في البحث العلمي لغوياً وحضارياً ، قد اختلط فيها الغثّ بالسمين ، والسقيم بالصحيح .

٤ — وجدير بالذكر أنْ قد كانت لبعض المستشرقين نظرات إلى هذا التلازم بين العربية والإسلام ، أوضح تفصيلاً ، وأشْفى غليلاً : فقد كتب المستشرق الفرنسي المشهور غودفروا دومومبين في الفصل الأول من كتابه « النظم الإسلامية » ما يلي : « ونستطيع أن نقول بشيء من المبالغة : إن نُظُم أي شعب إسلامي تكون أكثر إسلاميةً كلما اقتربت لغته من لغة القرآن . فباتخاذ هذا المبدأ نستطيع أن نضع في الصفوف الأولى من المسلمين أولئك الناطقين باللغة العربية ، وإن كان منهم من تكلم بالعربية بعد الفتح الإسلامي ، كحال سكان سورية والعراق ومصر والمغرب » [4] .

ونحن نُسيغ هذا الرأي ، ولا نرى فيه بأساً ، ونَتَخَلَّص في ضوئه

---

١ انظر تفصيل هذا الرأي في مقال الأستاذ عبد القادر الريحاوي بعنوان (بعد أن فقدت اللغة اليونانية سيادتها أصبحت اللغة العربية لغة رسمية للعلم والثقافة) اللسان العربي ١٩٦ .

٢ وهذا رأي الدكتور عبد العزيز مطر في مقاله الذي سلف ذكره = انظر اللسان العربي ص ٢٢٣ .

٣ إلى هذا ذهب الأستاذ كارن كلير من جامعة لوزان = اللسان العربي ٢٨٥ .

٤ النظم الإسلامية ، نقلها إلى العربية الدكتور فيصل السامر والدكتور صالح الشماع ، دار النشر الجامعيين ، بيروت ١٩٦١ .

إلى القول مع الأستاذ مصطفى الزرقا : « ليست العربية وكونُها لغةَ القرآن سبباً لانتشار الإسلام ، بل الصحيح هو العكس : أي أن انتشار الإسلام هو السبب الأعظم لانتشار العربية » [1] .

وتعضيداً لهذه الفكرة الأخيرة بَسَطَ الأستاذ عبد السلام هارون من الأدلة أقواها ، ومن الحقائق اللغوية والتاريخية أشدّها إيحاءً وتعبيراً ، مستنتجاً بدون تردد « أن لغة القرآن محت القبطية في مصر ، والبونيقية في الشمال الإفريقي ، والنبطية في العراق ، واللاتينية في الشام » [2] ، وأضاف سواه ولو لم يكن عربياً : « أن أهم الدول العربية إنما تعرّبت بفضل القرآن » [3] . « وأنّ المسلمين في باكستان مثلاً توّاقون إلى العربية فيجب تبسيط طرق تدريسها » [4] ، وأنّ المسلمين في السنغال توّاقون إلى مثل هذا برغم تغلغل الاستعمار وثقافته ولغته زهاء مئة وخمسين عاماً ، وبرغم انتشار اللغة « الولوفية » الوطنية التي يكتبها كثيرون بالأحرف العربية ، والتي أصبحت بفضل القرآن أداةَ تثقيف وتربية [5] ، وأن اللغة العربية ظلّت محتفظة بمكان الصدارة حتى في مواجهة اللغات المستعربة الدائرة في فلكها ، البارزةِ ملامحُ استعرابها في تبني الخطّ العربي ، والنسج على منوال الصياغة الأدبية العربية ، واستخدام الألفاظ الدينية والمصطلحات العلمية ، وأنّ ذلك كله ما كان ليتمّ لولا قوة التأثير الإسلامي في الفارسية والتركية والأردية [6] ، وأنّ من أراد أن يستشفّ حقيقة التلازم بين لغة

---

١ انظر في اللسان العربي ص ١٧٦ إجابة الأستاذ الزرقا عن استفتاء مكتب التنسيق .

٢ انظر اللسان العربي ص ٢١٩ .

٣ كما قال الأستاذ مفتي محمد شفيع مدير دار العلوم بكراتشي = اللسان العربي ص ١٤٣ .

٤ هكذا عبر الأستاذ محمد جمال الدين عبد الوهاب (باكستان) نفسه ص ١٥٤ .

٥ هذا ما قاله شيخ الإسلام ابراهيم نياس (مدينة كاولاخ بالسنغال) نفسه ١٧٢ .

٦ هذه خلاصة الرأي الذي أوضحه الدكتور محمد يوسف من جامعة الباكستان ، نفسه ١٤٥ .

القرآن وانتشار الإسلام فحسبُهُ أن يعلم أن ٣٥٠ مليون مسلم يكتبون اليوم بالحروف العربية [١] ، لا لأنهم استحسنوا لكتابة لغاتهم حروف العربية الجميلة الأنيقة ، بل لأن القرآن المجيد بها كُتِب ، وعليها رُسم ، وهو الكتاب الذي أنزله الله على خاتم أنبيائه بلسان عربي مبين .

الأدلة على سياسة التعريب عقلاً ونقلاً

٥ — وهكذا نجد ظلال القرآن والإسلام تطوف بنا أو نطوف بها كلما قرأنا أو سمعنا كلمة تشيد بالتلازم — بصورة مباشرة أو غير مباشرة — بين انتشار الإسلام وازدهار العربية ، كما تُبْرز ذلك بوضوح بعضُ العناوين المقتطفة من أجوبة الباحثين المسلمين من عرب وأعاجم عن استفتاء مكتب التنسيق لشؤون التعريب :

فالقرآن أقوى حصن لحماية اللغة العربية [٢] .

والقرآن دعامة الوحدة بين العروبة والإسلام [٣]

والعربية لغة خلّدها القرآن [٤] .

أو خالدة بخلود القرآن [٥]

---

١ انظر اللسان العربي ٢٢٧ . ويذكر هنا صاحب المقال « أن الحروف العربية انتشرت بانتشار الحضارة الإسلامية ، وكتبت بها اللغات : التركية ، الفارسية ، الأفغانية ، الكردية ، المغولية ، البربرية ، السودانية ، الساحلية ، كما كتبت بها لغة أهل الملايو وغيرهم ممن يبلغون ٢٥٠ مليوناً ما عدا مئة مليون يكتبون اللغة العربية بالخط العربي ... » .

٢ الأستاذ عبد الرزاق البصير ، اللسان العربي ٢٤٩ .

٣ الدكتورة بنت الشاطىء ، نفسه ٢٥٧ .

٤ الدكتور أحمد شوكت الشطي ، المصدر نفسه ١٨٠ .

٥ الأستاذ أحمد محمد جمال ١٦١ .

أو لغة القرآن والإسلام [1] ،

والعربية تتّسع شبكتها باتساع نفوذ القرآن [2] ،

والعربية نبتت وتطورت بفضل الإسلام [3] ،

والعربية مدينة ببقائها وخلودها للإسلام [4] ،

والعربية انتشرت بفضل المد الحضاري للإسلام [5] ،

والعربية لغة عالمية بفضل الإسلام [6] ،

ولولا الإسلام لكانت العربية مجرد لهجة [7] ،

وارتباط العربية بالإسلام تلقائي [8] ،

ومستقبل العربية مرتبط بمستقبل الإسلام [9] ،

ومن جهة أخرى كانت العربية عوناً للإسلام [10] ،

وستظل أداة طيعة لنشر الفكر الإسلامي [11]

وربما كان مقال الدكتور مازن المبارك « بين العربية والقرآن » أدقّ خلاصة وأوفاها لتلك النظرات والآراء جميعاً ، حين قال : « هل عرف العالم إسلاماً بلا قرآن ؟ وهل عرف العالم قرآناً بغير العربية ؟ إنّ

---

١ الدكتور محمد يوسف ١٤٥ .

٢ الأستاذ نديم الملاح ١٤٢ .

٣ الأستاذ رشاد دارغوث ٢٥٠ .

٤ الدكتور عمر الدقاق ١٩٠ .

٥ الأستاذ عبد العزيز حسين ٢٣٧ .

٦ الأستاذ محمد أبو الفرج العش ١٩٨ .

٧ الأستاذ محمد الحاج صدوق ٢٨٤ .

٨ الدكتور أحمد الضبيب ١٥٩ .

٩ الأستاذ علي راضي أبو زريق ٢٨٦ .

١٠ الأستاذ عبد الله المقيل ٢٤٥.

١١ الأستاذ ميشون ٢٨٦ .

ارتباط كتاب سماوي مقدس بلغة بعينها – كارتباط الإسلام باللغـة العربية – أمر لم نعرفه لغير هذا الدين ولغير تلك اللغة ، وإذا كان غير القرآن من الكتب السماوية المقدسة – كالإنجيل مثلاً – قد تُرجم إلى لغات كثيرة وبقي على ما هو عليه من كونه كتاباً تعبّدياً مقدساً ، فإنّ القرآن قرآن بلفظه ونصه ، لم يُترجم ولا يمكن أن يترجم ، وإن تُرْجمت أفكاره ومعانيه ، وإن أفكاره ومعانيَه لا تسمى قرآناً ، ولا يصح أن تكون – في الإسلام – كتاباً تعبّدياً ، لأن القرآن ليس قرآناً بأفكاره ومعانيه فقط ، وإنما هو بالمعاني والألفاظ والأسلوب ، بالنظم والأفكار جميعاً ، وإذا كانت لدى غير المسلمين صلوات تُتْلَى بغير لغة الكتاب المقدس ، فإن الحكم الشرعي في الإسلام : أنه لا صلاة بغير اللفظ العربي للقرآن » [1] .

ويَخلُص الدكتور المبارك « إلى أن هذا الارتباط بين العربية والقرآن ما دام أمراً واقعاً وفرضاً مقرّراً ، فما لنا ولحساب المنفعة المتبادلة بين انتشار الإسلام الذي يؤدّي إلى انتشار العربية أو انتشار العربية الذي يؤدي إلى انتشار الإسلام ؟ إنه سؤال التاجر يريد أن يعرف أيهما أعْوَدُ بالنفع على الآخر !! » [2] .

٦ – وفي ظني أنْ لا موضع للنقاش والجدال ، في شيء مما أدلى به هذا الباحث المفضال . وقد يكون في وسعنا أن نستنتج من أقواله ، ومن جملة الأقوال التي لخّصها وعوّل عليها ، والتي أشرنا من قبل إليها ، أن الذين يدركون حقيقة التلازم بين العربية والإسلام بمثل الوضوح الذي وضفناه – سواء أكانوا عرباً أم أعاجم – هم أحد فريقين : فإما أنهم مسلمون ملتزمون بالإسلام ديناً وشِرْعة ومنهاجاً ، مؤمنون بوحدة الأمة

---

١ انظر « نحو وعي لغوي » ص ١٢٥ – ١٢٦ .

٢ المرجع نفسه ص ١٢٧ .

الإسلامية ، ووحدة وطنها ، ووحدة فكرها ، ساعون إلى تحقيق ذلك كله على هدى وبصيرة ونور ، وإما أنهم علماء باللغات والحضارة والتاريخ من غير المسلمين ، لكن اتّسموا بالإنصاف والتجرد والموضوعية ، وانتهت بهم أمانتهم العلمية إلى تقرير الحقائق دون تزيّد ولا نقصان . وإنّ أدنى ما نجْزم به — في ضوء ما رآه هذا الفريق أو ذاك — هو « أن اللسان العربي شعار الإسلام وأهلِه » كما عبّر عن ذلك الإمام السلفي المجدّد ابن تيمية في كتابه « اقتضاء الصراط المستقيم »[1] . حتى المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون استعار من ابن تيمية عبارته ، أو تأثر بها على الأقل ، حين كتب في بحثٍ له قيِّم ما يلي : « لا ريب في أن الإسلام قد اتخذ العربية لغته الدينية الرسمية »[2] ، « ولا غرو في ذلك ، فإنها لغة الرسالة الشاملة ، وأداة الإسلام لنشر السلام بين الأمم قاطبة »[3] . وفي تعبير أجْلى وأكثر صراحةً وأشدّ حسماً ، أنشأ المستشرق الفرنسي غويي يقول : « ليست العربية لغة النبي ، ولا لغة الوحي فقط ، بل هي لغة الوحدة الفعلية للأمة جمعاء»[4] . والتقى المستشرقان كلاهما على أمر واحد مشترك : وهو أن المسلمين الناطقين بهذا اللسان المبين ليسوا وحدهم مسؤولين عن تعزيزه ونشره وإذاعته ، بل المسلمون جميعاً — أياً ما تكن لغتهم — مسؤولون بالمستوى نفسه عن هذه القضية البالغة الأثر في الحياة الإسلامية ، تحقيقاً لرسالة هذا الدين[5] .

---

١ اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أهل الجحيم ص ٩٦ .
٢ انظر في صحيفة الجنوب سنة ١٩٣٥ مقال ماسينيون بعنوان (العربية لغة الإسلام الدينية المقدسة) وراجع بوجه خاص صفحة ٣ .
٣ المرجع نفسه ص ٧ .
٤ أنظر « الإسلام أمام العالم الحديث » ص ٤١ .
٥ كتاب ماسينيون السابق ص ٧ .

ولم نكن بحاجة ، في موضوع إسلامي خالص كهذا ، إلى الاستشهاد بأقوال غير المسلمين ، ولا سيما المستشرقين ، لولا رغبتُنا في إزاحة الغشاوة عن عيون الناشئة الإسلامية التي يغرّر بها اليوم كثيرون ، باسم حرية الفكر ، حين يزيّنون لها التحوّل عن اللغة العربية ، أو يحاولون – بأساليب شتى – قطعَ التلازم « التلقائي » بين الإسلام ولغته العربية : شعاره الأصيل .

٧ – على أننا في الوقت الذي لا ننكر ما للتطور الاجتماعي من أثر في تسمية العربية « شعارَ الإسلام » ، نؤكد أن الكتاب والسنّة أتاحا لذلك التطور أن يأخذ مجراه : ذلك بأن الإسلام – وإن يكنْ قد ظهر في بيئة عربية خالصة لم ينافس لسانَها المبينَ شيء من اللغات – أضفى على لغة العرب طابعاً من « القداسة » ، حين اعتبرها أداة التعبير المُثْلَى عن رسالته العالمية الخالدة . وكأني بالتعاليم الإسلامية بدأت ، في وقت مُبْكر ، سياستَها الشرعية « الرسمية » في تعريب أكبر جزء ممكن من العالم يومذاك ، ما دام مستحيلاً – أو شبه مستحيل – جمعُ العالم كله على لغة واحدة . أما العربية بالذات فقد كان أقربَ إلى المنطق بشأنها أن يترقّب المسلمون الأولون حركةَ الفتوح ، ليسعوا في نشرها بين الشعوب الأعجمية التي دخلت في دين الله أفواجاً .

وحين نجد القرآن المجيد يرفض التمييز العنصري ، مصرّحاً بعالمية دعوته من ناحية ، ويكرّر في آيات كثيرة نزولَه بلسان عربي مبين [1] ، مشيداً بهذا اللسان من ناحية ثانية ، فلْنذكرْ أنّ هذه –في تعاليم الإسلام– لم تكن المرة الوحيدة التي التقى فيها التوجيه مع التشريع ، أو السياسة

---

١ على سبيل المثال قوله تعالى : « نزل به الروح الأمين . على قلبك لتكون من المنذرين . بلسان عربي مبين » سورة الشعراء الآيات ١٩٣ – ١٩٥ .

مع الدين . وذلك ما حملنا – في الواقع – على أن نَسْلُكَ تعريب اللسان في دار الإسلام في باب السياسة الشرعية [1] .

وإذا تذكّرنا أنّ السور المكية (كالنحل ، والرعد [2] ، ويوسف ، وطه ، والشعراء ، وفُصّلت) هي التي وصفت القرآن بأنه « عربي » أو نزولَه « بلسان عربي » ، لم يكن عسيراً علينا أن نستنتج من ذلك أن الخطوط الأساسية العريضة لسياسة التعريب ، قد رُسِمت بمكة في بداية الطريق ، تمهيداً لوضعها في الظروف الملائمة موضع التنفيذ .

وما من ريب في أن تنزيل القرآن باللسان العربي كان يوحي إلى العرب بكثير من الاعتزاز والفخر ، كما يوحي إلى غيرهم بكثير من التوقير والتكريم لكل ما هو عربي ، لساناً وبياناً ، وحَسَباً ومَحْتِداً ، ومَوْقِعاً ومَوْلِداً ، ولا سيما حين يَقْرُنُ القرآنُ اللسانَ العربي بصفة البيان [3] ، أو يقول : « غيرَ ذي عِوَج » [4] ، إيماءً إلى صفاء هذا اللسان .

٨ – ومهما يكن من شيء ، فإن سياسة التعريب هذه قد صادفت لدى الرعيل الأول من المسلمين استعداداً طيباً لتحقيقها ، بل حماسةً منقطعة النظير . والوقائع التاريخية قد أثبتت أن العربية ، في كل الأقاليم التي افتتحتها ، فرضت نفسها بصورة تلقائية ، ولم تَصْطَنع – من أجل ذلك – أيّ أسلوب من أساليب الدّعاوة ، ولا أيّ شكل من أشكال الإغراء . بيد أن الفاتحين الأوائل كانوا من العرب الخُلّص ،

---

١ نؤثر استخدام هذا التعبير ، لأن فقهاءنا المجددين ألفوا الكتب فيه ، كالسياسة الشرعية لابن تيمية ، والطرق الحكمية في إصلاح الراعي والرعية لابن القيم .

٢ في مكية الرعد خلاف بسطناه في « علم المكي والمدني » من كتابنا « مباحث في علوم القرآن » . وقد انتصرنا لمكيتها بما ذكرناه من الأدلة والشواهد ، فيراجع في موضعه .

٣ كقوله تعالى « بلسان عربي مبين » في سورة الشعراء ، الآية ١٩٥ ، وقد سبقت الإشارة إليها .

٤ قال تعالى « قرآناً عربياً غير ذي عوج لعلهم يتقون » سورة الزمر ، الآية ٢٨ .

فتيسّر لهم فهم اللغة القرآنية ، واستخراج الأحكام الشرعية من مصدر الإسلام الأساسي الأصيل . فكان لزاماً على غير العرب أن يعوّضوا عن السليقة التي فقدوها بمعرفة العربية وإتقانها والتفقّه في أسرارها ومزاياها . قال ابن تيمية : « فإنّ الله لما أنزل كتابه باللسان العربي ، وجعل رسوله مبلّغاً عنه الكتابَ والحكمةَ بلسانه العربي ، وجعل السابقين إلى هذا الدين متكلمين به ، لم يكن سبيل إلى ضبط الدين ومعرفته إلا بضبط هذا اللسان ، وصارت معرفته من الدين ، وصار اعتياد التكلم به أسهلَ على أهل الدين في معرفة دين الله ، وأقربَ إلى إقامة شعائر الدين ، وأقربَ إلى مشابهتهم للسابقين الأولين من المهاجرين والأنصار في جميع أمورهم »[1] .

وعلى هذا الأساس ، ساغ لابن خلدون في مقدمته[2] أن يعلل إجادة الأعاجم لغةَ القرآن ، بسهولتها على ألسنتهم ، ونشأتهم بين الناطقين بها ، ورغبتهم في الانتماء إلى أهلها ، حين قال : « إنْ عَرَضَ لك ما تسمعهُ من أن سيبويهِ والفارسيّ والزمخشري وأمثالَهم مِنْ فرسان الكلام ، كانوا أعجاماً معَ حصولِ هذه الملكة لهم ، فاعلمْ أن أولئك القوم الذين تسمعُ عنهم ، إنما كانوا عَجَماً في نسبهم فقط . وأمّا المَرْبَى والنشأةُ فكانت بين أهل هذه المَلكة مِنَ العرب ومَنْ تعلّمَها منهم . فاستولَوْا بذلك من الكلام على غاية لا شيء وراءها . وكأنهم في نشأتهم من العرب الذين نَشَؤوا في أجيالهم ، حتى أدركوا كُنْهَ اللغة ، وصاروا من أهلها ، فهمْ وإنْ كانوا عَجَماً في النّسب فليسوا بأعجامٍ في اللغة والكلام ، لأنهم أدركوا المَلكةَ في عنفوانها ، واللغة في شبابها » .

وساعد غيرَ العرب على إتقان اللسان العربي عواملُ وظروف كثيرة ،

---

١ اقتضاء الصراط المستقيم ١٦٢ – ١٦٣ .

٢ مقدمة ابن خلدون ، الفصل الثاني والأربعون .

أهمّها الاختلاط بالمصاهرة ، والاحتكاك في الرحلات . ثم كان لانتشار المصاحف في الأمصار ، وترتيلها أداءً وتجويداً، وتلقّي الروايات المتعلقة بالتفسير مشافهةً وسماعاً ، وتلهّف القوم إلى الإسهام في بناء المجتمع الحديث الآخذ بالتطور ، آثارٌ بعيدة المدى في نجاح سياسة التعريب ، بالتدريج .

٩ — وما كان لنا أن ننسى أنْ قد رُفعت إلى الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم أحاديث تَبْرز من خلالها فكرة التعريب بصورة واضحة جليّة : فقد روى الحافظ ابن عساكر قال : « جاء قيس بن مطاطية إلى حَلْقة فيها سلمان الفارسي ، وصُهَيْب الرومي ، وبلال الحبشي ، فقال : هؤلا الأوس والخزرج قد قاموا بنصرة هذا الرجل ، (يعني النبي صلى الله عليه وسلم) ، فما بال هذا وهذا ؟ (مشيراً إلى غير العرب من الجالسين) ، فقام إليه مُعاذ بن جبل رضي الله عنه فأخذ بتلابيبه ، ثم أتى النبيّ صلى الله عليه وسلم فأخبره بما قاله ، فقام النبي صلى الله عليه وسلم مُغْضَباً يجرّ رداءَه حتى أتى المسجد ، ثم نُودِيَ : الصلاة جامعة . فاجتمع الناس ، فخطبهم قائلاً : « يا أيها الناس ، إن الرب واحد ، وان الدين واحد ، وليست العربية بأحدكم من أب ولا أم ، **وإنما هي اللسان ، فمن تكلم بالعربية فهو عربي** »[1] .

وكان غير العرب يتناقلون فيما بينهم من الروايات ما يحملهم على تعظيم العرب ، ويُغريهم بتعلّم لسانهم . ومنها حديث : « حب العرب إيمان ، وبغضهم نفاق »[2] ، وحديث : « إن الله اصطفى من خلقه بني آدم ، واصطفى العرب من بني آدم ... فمن أحبّ العرب أحبني ، ومن

---

١ ذكره ابن تيمية في « الاقتضاء » ص ٨٠ والسيد الإمام محمد رشيد رضا في « الوحي المحمدي » ص ٢٣٠ — ٢٣١ .

٢ الاقتضاء ص ٧٥ . وقد ذكر ابن تيمية هنا كل أسانيد هذا الحديث وعلق عليها .

أبغضهم أبغضني »[1] ، وحديث : « أحبّ العرب لثلاث : لأني عربي ، والقرآن عربي ، ولسان أهل الجنة عربي »[2] . ولعلّ الحديث الأخير هو الذي ألهم الفارابي أن يقول في (ديوان الأدب) : « هذا اللسان كلام أهل الجنة »[3] !! .

وإذا سلمت تلك الأحاديث، أو واحد منها على الأقل سنداً ومتناً ، فقد خلّفت في نفوس غير العرب أبلغَ الأثر ، حتى رَوَوْا عن سلمان الفارسي أنه كان يخاطب العرب الخُلّص بقوله : « لا ننكح نساءكم ، ولا نؤمكم في الصلاة » ![4] وربما كان هذا من سلمان لأنه رضي الله عنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول له ذات يوم : « يا سلمان ، لا تبغضني فتضلّ » ، فقال سلمان : وكيف أبْغضك وبكَ هداني الله إلى الصراط المستقيم ؟ وأجابه رسول الله : « إذا أبغضت العرب فقد أبغضتني »[5] .

١٠ — ويرفع بعضهم إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثاً بالغ الأهمية ، إن صحّ رفعه إليه كانت دلالته حاسمة على تفكير النبي الكريم بالتعريب ، وذلك قوله فيما رَوَوْا : « من استطاع أن يتكلم بالعربية فلا يتكلم بالفارسية » ، وفي رواية أخرى : « فلا يتكلم بغير العربية »[6] .

غير أننا نستبعد « رفع » هذا الحديث ، ونرجّح — مع ابن تيمية — « وَقْفَهُ » على عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، لسببين وجيهين : أحدهما

---

١ نفسه ٧٤ .

٢ نفسه ٧٥ . ويقول الحافظ السلفي : حديث حسن ، بينما يعده ابن الجوزي من الموضوعات .

٣ ذكر هذا السيوطي في « المزهر » ١ — ٣٤٢ .

٤ الاقتضاء ٧٦ .

٥ نفسه ٧٤ .

٦ نفسه ٧٤ . والحديث — باعتباره مرفوعاً — مروي من طريق عمر بن الخطاب وابنه عبد الله رضي الله عنهما .

أن غير العرب كانوا ، في حياة الرسول ، قلةً عددية ، وذلك يستتبع ندرة المتكلمين بغير العربية إذ ذاك ، ففيمَ هذا النهي النبوي الصريح عن شيء لا وجود له ؟ والسبب الثاني أن بدء اختلاط العرب بالأعاجم كان على عهد عمر ، في أثناء الفتوح ، فلا غرابة إذا كان هذا الخليفة الراشدي قد فكّر تفكيراً جدياً بسياسة التعريب ، لمّا خشيَ على لغة القرآن من فساد الألسنة واضطرابها وخبالها . وهذا يفسّر لنا — في الوقت نفسه — لماذا ظلّ عمر رضي الله عنه يطالب الولاة والعمال بتعلّم العربية وإتقانها [1] .

ونحن نعلم — على كل حال — أن رسائل النبي صلوات الله عليه إلى ملوك عصره كُتِبتْ جميعاً بالعربية [2] . وأبسط ما يعنيه هذا أنّ العربية كانت لغةً رسمية للدولة الإسلامية ، إذْ كان في وسع الرسول — لو شاء — أن يأمر كَتَبَتَهُ بصياغتها بلغات هؤلاء الملوك ، ولا سيما إذا عرفنا أنه صلوات الله عليه بعث بتلك الرسائل في السنين الأواخر من حياته ،بعد أن تمّ شيء من الاتصال مع بعض الأقاليم الأجنبية . وهكذا وضع الرسول الكريم النواة الأولى لسياسة التعريب ، تمهيداً لوحدة الأمة في لسانها وشعارها ، بعد وحدتها الشاملة في دينها ورسالتها .

١١ — ولسنا الآن بصدد الوقائع التاريخية ، نستنطقها بشيء من الإسهاب والاستطراد حول السيادة العربية في خلافة بني أمية ، واستفحال « الشعوبية » في العصور العباسية المتعاقبة ، كما لو كنّا نتوهّم أن سياسة « الأمر الواقع » هي التي فرضت العربية على الناس فرضاً ، وإنما نغتنمها هنا فرصةً لنؤكد — بلسان المحققين من أئمتنا وفقهائنا — أنّ العربية

---

١ نفسه ٧٨ .

٢ أنظر نصوص تلك الرسائل في « مجموعة الرسائل والوثائق السياسية في العصر النبوي والخلافة الراشدة » للدكتور محمد حميد الله ، وانظر على وجه الخصوص مصادر هاتيك الرسائل (صفحة ٢٣ حتى ١٣٧) . وقارن « بجمهرة رسائل العرب » لأحمد زكي صفوت ص ٢٥ وما بعدها .

لم تكن أداة توحيد بين المسلمين فحسب ، بل كانت أيضاً ، من الزاوية الشرعية ، اللغةَ الوحيدة التي يفضّل الدين استعمالها . ومن المعروف — وبخاصة من النصوص التي أوردناها حتى الآن — أن شيخ الإسلام ابن تيمية (المتوفى سنة ٧٢٨ هـ) كان من أشدّ العلماء حماسةً وانتصاراً لهذه القضية . ولقد كان يدعو جهرةً إلى التعوّد على التكلم بالعربية ، والتعبير بها في يسر وسهولة ، ويرى أن العربية هي اللغة الوحيدة التي تلقّن للأطفال في البيت والمدرسة [١] ، وأنها وحدها لغة الدولة والجيش [٢] ، وأنّ من الإثم — البالغ حدّ النفاق — أن يتكلم مسلم يجيد العربية بغير العربية [٣] ، وأن من أسوأ الأشياء ، في البيع والشراء ، أو محادثة الأصدقاء أو المذاكرة في أمور الدين ، أن يتكلم المسلم بغير العربية [٤] . أما الصلاة ، وقراءة القرآن ، وذِكْر أسماء الله الحسنى ، فلا يجوز منها شيء بغير العربية ، إلا لمن كان عاجزاً عن فهم هذه اللغة عجزاً مطلقاً [٥] ، وتعلّم العربية واجب على كل مسلم قادر ، ما دام فهم الكتاب والسنّة متوقفاً عليها [٦] .

وابن تيمية — في سياسته التعريبية — كان دقيق الحس سليم الفهم حين سمّى « عربياً » كلّ من تعوّد التكلم بالعربية ، ورأى أنه حينئذ مع العربي على قدم المساواة بلا تفريق ولا تمييز . ومِثْلُه الذي كان له في الإسلام جَدّانِ ، فهو عربي ، لأنّ « دار الإسلام » هي

---

١ الاقتضاء ص ٩٨ .

٢ قارن بكتاب هنري لاووست « عقائد ابن تيمية الاجتماعية والسياسية » ص ٢٥٤ ، وهو باللغة الفرنسية .

٣ الاقتضاء ٩٧ .

٤ نفسه ٩٨ .

٥ نفسه ٩٧ .

٦ نفسه ٩٨ .

« دار العرب » [1] .

وإليك أخيراً هذا النصَّ الكامل نختم به موضوع الحفاظ على العربية في الوطن الإسلامي ، وهو أيضاً للإمام السلفي المجدِّد ابن تيمية رحمه الله : « وأما اعتياد الخطاب بغير العربية التي هي شعار الإسلام ولغة القرآن ، حتى يصير ذلك عادةً للمصر وأهله ، ولأهل الدار ، وللرجل مع صاحبه ، ولأهل السوق ، أو للأمراء ، أو لأهل الديوان ، أو لأهل الفقه ، فلا ريب أن هذا مكروه ، فإنه من التشبه بالأعاجم » .

ويضيف قائلاً : « ولهذا كان المسلمون المتقدمون لما سكنوا أرض الشام ومصر ولغة أهلها رومية ، وأرضَ العراق وخراسان ولغةُ أهلهما فارسية ، وأرضَ المغرب ولغة أهلها بربرية ، عوّدوا أهل هذه البلاد العربيةَ حتى غلبت على أهل هذه الأمصار مسلمهم وكافرهم ، وهكذا كانت خراسان قديماً ... ثم تساهلوا في أمر اللغة واعتادوا التخاطب بالفارسية حتى غلبت عليهم ، وصارت العربية مهجورة عند كثير منهم ، ولا ريب أن هذا مكروه . وإنما الطريق الحسن اعتياد الخطاب بالعربية حتى يتلقّفها الصغار في الدور والمكاتب ، فيظهر شعار الإسلام وأهله ، ويكون ذلك أسهل على أهل الإسلام في فقه معاني الكتاب والسنّة وكلام السلف ، بخلاف من اعتاد لغة ثم أراد أن ينتقل إلى أخرى فإنه يصعب عليه . واعلمْ أن اعتياد اللغة يؤثّر في العقل والخلق والدين تأثيراً قوياً بيّناً ، ويؤثّر أيضاً في مشابهة صدر هذه الأمة من الصحابة والتابعين ، ومشابهتُهم تزيد العقل والدين . وأيضاً فإن نفس اللغة العربية من الدين ، ومعرفتها فرض واجب ، فإنّ فهم الكتاب والسنّة فرض ، ولا يُفْهَم إلا بفهم اللغة العربية ، وما لا يتمّ الواجب إلا به فهو واجب » [2] .

---

[1] نفسه ٨٠ .

[2] الاقتضاء ص ٩٦ وما بعدها .

أهم المشكلات التي تحول اليوم دون نشر العربية وتعليمها بين الناطقين بها ومعالجة هذه المشكلات بأفضل الوسائل التربوية

١٢ ــ إن المشكلات التي تحول اليوم دون نشر العربية وتيسير تعليمها بين الناطقين بها كثيرة من ناحية ، ومتشابهة في أغلب أقطار العروبة من ناحية ثانية . لكنّ أهمها في رأينا قضايا ثلاث :

١ ــ ازدواجية اللغة .

٢ ــ منافسة اللهجات الإقليمية للفصحى .

٣ ــ قضية تعريب المناهج والمواد ما دمنا ننتصر للفصحى لغة ثقافة وتعليم في الوطن الإسلامي

وما للموضوع من حساسية سوف يحملنا على أن نلقي عليه أضواءً تكشف غموضه ، إما بلجوئنا إلى التاريخ ، ولا سيما تاريخ اللغات الإنسانية ، وبصورة خاصة الساميّة ، وإما بلجوئنا إلى التحليل الفلسفي أو الاستقراء الاجتماعي أو المنهج اللغوي الحديث المقارن . هكذا نطرح الموضوع ، وهكذا نتصور أبعاده .

١٣ ــ ازدواجية اللغة

لو رجعنا إلى جذورنا البيئيّة (التاريخية القديمة والجغرافية الحديثة) لوجب علينا أن نسلّم على اختلاف عقائدنا ومشاربنا بأنّ لنا ــ في كل قطر من أقطارنا ــ لغة وطنية واحدة هي العربية تصون شخصيّتنا من المياعة والهُجْنة والضياع ، فكما أن للإنسان أماً واحدة لا أمّيْن فإنّ لغته الأمّ هي واحدة وليست لغتين . ومع أنّ هذا الأمر بديهي لا يحتاج إلى من يُفَلْسِفُهُ ، يصرّ فريق من أبناء بعض الأقطار العربية على

الاعتقاد بإمكان التعدّد اللغوي ، فالفرنسية مثلاً في لبنان هي للغة الأمَ الثانية ما دام أكثرنا يجيد التكلم بها والكتابة وإنشاء روائع الآداب ، بعد أن تغلغلت في مجتمعنا ثقافةُ الفرنسيين طَوالَ فترة الانتداب ، ولم يكن من مصلحتنا بعد الاستقلال أن تُوصدَ دون تغلغلها الأبواب ، وربما يودّ بعض المثقّفين عندنا ثقافة أنكلوساكسونية ، لو يُضيفون اللغة الانكليزية التي أنشأت تغزونا بجامعاتها ومعاهدها ، فتَغْدو لغتنا الأم بهذه الإضافة « ثالوثاً » من اللغات الأمهات !

ترى ، ما مصدر الاعتقاد بهذه التعدّدية اللغوية ؟ ولماذا الإصرار على هذا الاعتقاد ؟

لن يفسر أحد طبعاً هذه الظاهرة بما يعارض أبسط البديهيات التاريخية ، وبتعبير آخر : لن يزعم أحد أن الفرنسية بالدرجة الأولى ، ثم الانكليزية بعدها ، كانتا شائعتين ميسّرتين على ألسنتنا قبل فترة الانتداب . إنهما بلا ريب دخيلتان علينا ، وقد بادرنا إلى الانفتاح عليهما ، ولا سيما أولاهما ، لتعميق ثقافتنا وتوثيق صلتنا بالفكر العالمي ، وذلك ما لا ننفكّ نُوليه عنايتَنا وسنظلّ ننتصر له ، تعزيزاً لحضارتنا التي هي جزء من حضارة الإنسان . ولكنّ القضية عند المتفرنسين أو « المتأنكلين » تختلف عن هذا كل الاختلاف ، فإنهم — وقد عجزوا لأسباب متنوعة عن إجادة التكلم والكتابة والتأليف باللغة الأم — عوضوها بما يتوهمون أنهم يُحسنون الرطانة به من لغات .

١٤ — وقد نعذر هؤلاء على ظروف عامة وُجدوا فيها ، ظروف ماثلة في هذا الفراغ المؤلم الذي نشكو منه جميعاً ، من جرّاء التهاون بتعليم العربية في المراحل الدراسية كلها ، وفقدان التخطيط المنهجي لاختيار المعلم الناجح ، والكتاب الملائم ، والطريقة الحديثة الجذابة ، وانتفاء الإشراف الفعلي على المعاهد الأجنبية التي في الأعم الأغلب لا تَني تكرّهنا

بلغتنا الأم ، وتزيّن لنا الانكبابَ على لغتها وحدها ، وعلى ثقافتها وحدها ، لغايات ومآرب ما عادت تخفى على أحد . ومن حقّنا في هذا المجال أن نُوَلّيَ وجوهَنا شطْرَ الثقافة الأجنبية ، نتابع بها تيارات الفكر العالمي ، ناظرين إلى اللغة — أيّ لغة كانت — على أنها أداةٌ لاكتساب المعرفة ، ما دمنا لا نجد تلك الأداة في لغتنا الأم مستكملةً شروطَها وعُدَدَها .
صحيح أنّا في هذا ضحايا لمؤامرة « مفضوحة كما يقولون » على ثقافتنا ولغتنا ، ولكنّ الساطور الذي ذبحنا وضحّانا هو ساطور اللامسؤولية عند الدولة التي تزعم أنها مسؤولة عن لغتها الرسمية ، وهي في الوقت نفسه لغتنا القومية الوطنية .

أما الظروف المفتعلة التي لا نقبل لأحد عذراً فيها فهي قائمة فيما يضيفه المتفرنسون فينا والمتنكلزون (أو المتأمركون) من تعاجز فوق الفجر ، وتقاصر فوق القصور : تلك مدارسنا الرسمية ، مهما نَرْمِها بالتهاون في تعليم العربية ، ما تنفكّ قادرةً على تزويدنا بثقافة عربية ربما لم تكن مثالية كما نريدها ولكنها بلا ريب كافية لتمكيننا من استخدام لغتنا الفصحى في المجالات الثقافية العامة ، ولا سيما الأدبية والاجتماعية والإعلامية . وتلك المدارس الأجنبية العاملة في أرضنا ، مهما نَصِمْها بالتنكّر لثقافتنا والتجاهل لتاريخنا وحضارتنا ، لم تستطع حتى في فترة الانتداب ، وما هي بمستطيعة في يوم من الأيام ، أن تمتنع من تدريس العربية تدريساً جدياً ، أو الظهور على الأقل في هذا بمظهر الجدّ والاهتمام ، ولو على سبيل المجاملة للبلد الذي ما برح يحميها ويرعاها . وإذا كانت النتيجة العامة في جُلّ هاتيك المدارس تشير إلى شيء من التدنّي في المستوى التعليمي للعربية بالذات ، فإنّ ذلك لا يَنْفي أن زُمَراً من تلك المدارس نفسها تزاحم أحياناً المدارسَ الوطنية الأهلية الخاصة (لا الرسمية فقط) في استحداث أنجع الأساليب وأنجحها لتدريس العربية في جميع

مراحل التعليم . وفي تلك المدارس أيضاً ـ علمانيةً كانت أو دينية ـ لا نكاد نجد معلماً أجنبياً واحداً لا يلمّ بلغتنا ، ولا يستجلي ماضينا وحاضرنا ، بل فيهم من الغُيُر على الفصحى وحتى على تراث الإسلام من لا نجد لهم أنداداً في علماء الأزهر المختصّين عادةً بالثقافة العربية الأصيلة . فإنْ نعترف بهاتيك الحقائق ، فأي عذر بقي حتى للمتخرجين من المعاهد الأجنبية (ولو سمّينا بعضها تبشيرية) في أن يهجروا اللغة الأم حديثاً وكتابة وفناً وفكراً ، ويستعيضوا عنها بما يتقنونه ـ أو يتوهم بعضهم إتقانه (وليسوا بمتقنيه) من ألسنة غريبة عنا ، دخيلةٍ علينا ؟

إنه لا مفرّ من وضع خط فاصل بين اتخاذ اللغة مجرد أداة لاكتساب الثقافة والمعرفة وبين اتخاذها وسيلةً ـ لا وسيلة غيرُها ، للخلق والإبداع . إن اللغة هنا وهناك وسيلة ، لكنها في الحال الأولى رموز واصطلاحات قاموسية لا حرارة فيها ولا إبداع ، بينما هي في الحال الثانية تتخطى الرموز والحروف ، وتعلو فوق المصطلحات وألفاظ المُعْجمات ، لتنفح الحياة بروح الأدب أو تنفح الأدب بروح الحياة .

وحين نبلغ الحديث عن القضية الثالثة (قضية التعريب) للمنهاج والمواد سوف نعرض فيها رأياً واضحاً حاسماً يبنى على العقل لا العاطفة ، وسوف نؤكد أننا في مرحلتنا الحاضرة لسنا مع التعريب الكلي المرتجل ، وأننا ـ خلافاً لذلك ـ مع الدعوة إلى إجادة اللغات الأجنبية ، وسنشرح العوامل والاعتبارات الداعية إلى هذا كله . ونحن إذاً من الآن نقولها صراحةً : إننا لسنا مع القائلين بالانعزالية اللغوية ، المكتفين في المجالات الثقافية ، بلغتنا العربية ، ولكننا أيضاً بصراحة لسنا ، في النشاطات العامة السياسية والاجتماعية والإعلامية ، من القائلين بلُغَتَيْ أم أو بثالوث أو أكثر من اللغات الأمهات ، ولا سيما بعد أن بُوّئت لغتنا الأم ـ العربية الفصحى ـ مركزَ الصدارة في أكثر أقطارنا ، وكثر الناطقون الكاتبون

المؤلفون بها بأصالة وإبداع ، وأمست اللغة العالمية السادسة في هيئة الأمم.

١٥ – لو كان ازدواج اللغة يرادف حداً نسبياً متفاوتاً من الإجادة والإتقان لغير اللغة الأم ، مضافاً إلى مستوى الإجادة المتيسر على تفاوت أيضاً لتلك اللغة الأم ، لكان رجالنا العرب المشاهير في حقول السياسة والاقتصاد والاجتماع والفن والفكر مزدوجي اللسان . لكننا نلاحظ أن أهل الفكر من « المهجريين » ما تزال العربية على لسانهم وفي قلبهم مثالاً يحتذى في الدقة والأناقة والإشراق ، حتى الذين وقعوا في المغتَرَب بفخ التأليف شعراً ونثراً وقصصاً بلغة غير عربية عاد أكثرهم إلى لغة الآباء والأجداد ، يقدّم بها إلى بني قومه ثمرات فكره طيبة يانعة ، أصلُها ثابت وفرعها في السماء ...

تلك تجربة مرّ بها الأديب اللبناني أمين الريحاني « الذي هجر بلاده ، وهو في العاشرة من سنه ، وسبقت لغة شكسبير لغةَ أبي العلاء إلى لسانه وقلمه » ، ثم وقع في صراع بين اللغتين ، وإذا هو يعبّر عن حيرته بقوله : « فإن كانت الانكليزية في دمي ، فلغة سيبويه في عظامي » ، لكنه سرعان ما ثاب إلى أمومة العربية لما تذكّر لبنان العربي ، وأنشأ يقول : « أحب لغتي ووطني لأنني أحب نفسي . وقد يحملني هذا الحب على الغلوّ أحياناً » ، إلى أن يقول مخاطباً الأم اللبنانية : « علمي أبناءك محبة الوطن الحقة . قولي لهم : إن الأجنبي لا يحترمهم إذا كانوا لا يحترمون أنفسهم . قولي لهم : إن الأجنبي لا يحتقر لغة أجداده ، بل يحتقر في قلبه من يحتقرون لغة الأجداد . قولي لهم : إن اللسان العربي لسانُهم ، وإن اللغة العربية لمن أشرف لغات الأرض ، فليتعلّموها ، وليُتقنوها ، وليعزّزوها » .

إنّ الانتهاء إلى هذه الغاية الحقيقية الفعلية ، بالدعوة الصريحة إلى تعزيز العربية ، من قِبَل من يظنّ فيهم – أو كان يُظنّ بعضهم الذهاب

إلى تعدّد لغة الأم ، لهو أبلغ برهان على أننا نرفض الاعتقاد بأنّ لنا بين قومنا أكثر من لغة واحدة هي العربية بالذات ، ونُجمع على اعتبار كل لغة أجنبية ، أخرى (أي لغة تكون) مجرّد أداة تثقيفية لتعميق جذور ثقافتنا ، غيرَ منغلقين على أنفسنا .

القضية الثانية : معركة العامية والفصحى

١٦ — في ضوء هذا المقياس الموحّد للّغة ، الرافض علمياً وفلسفياً وبديهياً أيضاً لكل تعددية أو ازدواجية ، ننطلق إلى استكناه الأبعاد الحقيقية لقضيتنا الثانية التي تعتبر من أخطر مشكلات اللسان : ألا وهي معركة الفصحى واللّغيّات أو اللهجات الإقليمية المحكيّة على تفاوت في الأداء والبيان .

ولكي نوضح كيف تفرعت لُغيّاتُنا الإقليمية الحديثة من فصحانا القديمة ، لا محيد لنا من أن نلقي نظرة تاريخية على ما تعايش تحت سقوفنا من ألسنة ولغات . وربما سلمنا جميعاً من غير جدال بأن جمهرة اللغات التي مرّت بنا أو مررنا بها ساميّات كانت قبل تفرقها ترتدّ إلى أصل واحد ، وتؤلف شبه وحدة شعبية ، وتشترك في عدد من الخصائص النامّة عن وحدتها ، وكان موطنها الأول — كما يقول أكابر اللغويين — القسمَ الجنوبي الغربي من شبه الجزيرة العربية . وعلى هذا ساغ لبعضهم ، وفي طليعتهم العلامة أولسهوزون ، أن يحكم بأن العربية هي أقدم اللغات السامية ، وزاد غيره : أنها أقدم لغات الإنسان .

ولست أريد هنا أن أستفيض في وصف ما توالى من هجرات القبائل العربية منذ الألف الثالث قبل الميلاد ، فله مواطن أخرى يستقصى فيها أدقّ الاستقصاء ، وإنما أودّ أن أنبّه إلى أن الآرامية التي أضحت لغة

التخاطب السائدة في الشرق الأدنى ، في المرحلة الزمنية المحصورة بين سنتي ٣٠٠ ق . م و ٦٥٠ بعد الميلاد ، قد كانت هاجرت قبائلها من شبه الجزيرة العربية أيضاً فيما بين القرنين الرابع عشر والثاني عشر قبل الميلاد . هذا من ناحية ، ومن ناحية ثانية كانت هذه الآرامية هي التي صادفها العرب خلال فتوح الشام ، وهي التي تفاعلت مع أمها العربية حتى انصهرت فيها انصهاراً كاملاً ، وتحوّلت إليها تحوّلاً تاماً عن طواعية واختيار ، خاضعةً في ذلك لقانون الصراع اللغوي الذي يقضي بتغلّب الأقوى في أكثر الأحوال .

١٧ — وليس لنا أن نعجب لتحوّل الآرامية إلى العربية ، ما دام قانون الصراع اللغوي قد خلّف في القديم وما فتئ في عصرنا الحديث يخلّف في مواطن كثيرة من العالم آثاراً وظواهر تنطق بندرة تخلّفه من نحو وتعذّر الحؤول دونه من نحو آخر ، كلما توافرت عوامله ودواعيه .

تلك هي العربية الشمالية الباقية ، بلهجاتها الكثيرة المتعددة ، غلبت المجموعةُ الحجازية منها مجموعةَ اللهجات النجدية ، لأن العرب — ككل شعوب العالم — كانوا قبل الإسلام منقسمين إلى فئتين : فئة الخاصة التي كانت تتطلّع إلى صقل لغتها وتحسينها ، وفئة العامة التي كانت تكتفي بحظ قليل من فصاحة القول وبلاغة التعبير : فمهما تكن العربية قد صُقلت وتوحّدت قبل الإسلام ، ومهما تكن وحدتها قد قويت وتمّت بعد الإسلام ، لا يسعنا أن نتصورها إذ ذاك إلاّ مؤلّفة من وحدات لغوية مستقلة منعزلة متمثّلة في قبائلها الكثيرة المتعددة . ومع ذلك ، أتيح للهجة قريش من العوامل السياسية والدينية والاجتماعية والاقتصادية ما جعلها العربيةَ الفصحى المقصودةَ عند الإطلاق ، لأنها باعتراف من جميع القبائل كانت أغزرها مادة ، وأرقّها أسلوباً ، وأغناها ثروةً ، وأقدرها على التعبير .

إنّ ذلك يعني أن البقاء دائماً للأصلح وللأقوى ، وأن الأقوى ، لاعتداده بنفسه وثقته بقدرته الذاتية — لا يكترث بالضعيف ولا يتحداه ، بل أحدهما تصطلح عليه الآفات فيزداد ضعفاً أو يموت ، والآخر تتوافر له مقوّمات التطور والنماء فيُكتَب له طولُ الحياة ...

ولقد تبيّن أن العربية الأم كانت دائماً هي الأقوى ، وأن اللهجات التي تفرعت عنها أو أخذت منها أو جاورتهـا قد تساقطت وتهاوت واضمحلّت من حَوالَيْها ، ففي الفينيقية وحدها — كما يؤكد علماء اللغات — نحو ثمانين بالمئة من الجذور العربية الخالصة ، وما كان خطأً قولُ من ذهب إلى أن العربية كانت لغةَ المنطقة التي دُعيت بفينيقيا في أواخر القرن الأول قبل الميلاد ، وما كان إلا صواباً قولُ من أثبتَ أنّ ما قبل فينيقيا لم يعرف إلا العربية لساناً ، وأنّ ذلك قد تمّ من طريق الكنعانيين ، أصل الفينيقيين ، والكنعانية نفسها ما كانت إلا غصناً تدلّى من الشجرة العربية المتعددة الفروع .

١٨ — وفي المنطقة المسمّاة اليوم جغرافياً وسياسياً (لبنان) لم تزدهر العربية وتترعرع فحسب ، بل انطلقت تثبّت دعائمها الراسخات في بطاح فارس وفي رحاب الغالة وفي أدغال إفريقية وفي رياض الأندلس ، وما كادت الأقطار الناطقة بالضاد تستقل كما استقلّ لبنان ، حتى انتفضت الفصحى انتفاضتها الجبارة التي ما عرفت لها نظيراً في قديم الزمان ، تبادر إلى تلبية حاجات الحضارة والعمران ، وتعبّد دروبها بيديها ، من بيروت إلى الظهران ، ومن البصرة إلى تطوان !

ولكن ... يا لَعبثِ الأيام ! يومَ أخذت العربية زخرفها وازّيّنت ، انبرى قوم يريدون لها الزوال ، ويتحدونها بالأقوال ، وبضروب الانفعال !

الآنَ وقد بُنيت لها صروح علمية شامخات ، لا في جامعات العالم العربي فقط ، بل في أقسام اللغات في مشارق الأرض ومغاربها ؟

الآنَ وقد نهضت مجامعها العلمية من كبوتها في القاهرة ودمشق وبغداد ، تؤلف القواميس والمعجمات ، وتولّد الرموز والمصطلحات ، وتبسّط القواعد وتُطوّر الكتابة والطباعة وتُيسّر الإملاء ؟ الآنَ وقد ازدهرت بها وفيها وسائل الإعلام ، حتى شاعت وذاعت في كل مكان ، بل أذيعت من كل مكان ؟ الآنَ وقد أصبحت إحدى لغات الأونسكو وهيئة الامم ، وتأهّبت بالفكر لمنافسة لغات الإنسان ؟

ولنفرض أنّ الفصحى – برغم قوتها وعنفوانها – قد قبلت تحديات اليوم بعد أن هيمنت بالأمس البعيد على كل ما اعترضها من غير أن تتحداه ، فهل بديلُها الطّموح الذي سيطويها من ذوي قرباها ؟ وهل عبيره أنعمُ من شذاها ، ولحنه أحلى من موسيقاها ، وإطاره أرحب من مداها ؟ أم البديل دخيل ، دروبه حزأن ، ومنعرجاتُه وِعار ، وظلماتُه كِثار ، وليلُه لا يعرف النهار ؟

إن العودة باللغة المتكاملة النامية المتطورة الشاملة إلى لُغَيّة محدودة ، أو إلى بقايا تلك اللّغَيّة لمجرد أنها محكية أو عفوية ، لا يَرْقى بلساننا إلى الذوق الجماعي الذي يعبّر عن أدق الفكر كما يَقْرض أعذب الشعر ، والذي يواكب الحضارة التكنولوجية الحديثة مثلما ينظم الأزجال ، ويجنّح الخيال ، ويسبح مع عروس البحر ! !

القضية الثالثة : التعريب

١٩ – ومن هنا نصل إلى القضية الثالثة ، قضية التعريب ، ونتساءل : هل اللغة المحكيّة أقدر على نقل مصطلحات العلوم والفنون من الفصحى التي مرّت في شؤون النقل والترجمة بأضخم التجارب ، وما تزال تمرّ اليوم بالتجارب الضخام ؟ إنْ تكن المحكيّة أقدرَ في هذا فعلاً من الفصحى

فلن نختار لنا لغةً وطنية سواها ، لأن شعوب العالم الحديث عندما تحوّلت إلى لغة وطنية جديدة ، أو تبدو كالجديدة ، لم تكتف بمثل مبادرة دانتي الذي حصر وظيفة اللسان — إذ كان شاعراً لا عالماً — بالهيام في أودية الشعر والخيال ، بل انطلقت تسابق الزمان ، وتكاد تعصف عصفاً بالمحال ، إلى اللغة أو اللهجة أو اللهجات المتداولة التي ألفتْها أكثرَ مرانةً وطواعية ، وأقدرَ على مواكبة الحضارة في عصر العلم ، عصر الإلكترون والفضاء !

لا بدّ لنا أن نرى مع أكابر اللغويين أنّ انتشار اللغة — أي لغة كانت — رهنٌ بمدى إسهامها في الواقع الحضاري ، وأن كل تخلّف توصم به لغتنا مثلاً ينحصر في الباحثين العرب لا في اللغة العربية .

إني أوافق من قال : « لا تصير العربية علميةً من طريق التعريب » ، لأن عملية التعريب ليست لعبة لفظية ، ولا زخرفة جمالية ، ولا انفعالات عاطفية ، ولا همسات شعرية ، ولا أنغاماً موسيقية ، ولا شعْوذات سحرية ، ولا شطحاتٍ صوفية ، إنها على العكس من ذلك عمليةٌ علميةٌ منهجية واقعية ، بل هي إنسانية شاملة أبهتُ ما فيها الألوانُ المحليّة والإقليمية وحتى القومية ، وأبرز ما فيها وأصلُهُ وأخلده وأبقاه الألوانُ الحضارية العالمية التي تؤمن بأن العلم لا أرض له ، ولا وطن له ، وأن الإنسان أخو الإنسان في كل زمان ومكان .

٢٠ — إني أوافق على التعريب المدروس لا المرتجل ، الجزئي لا الكلي ، الذي يُفسح في جميع مراحل التعليم مكاناً رحيباً للغة أجنبية تثقيفيّة على الأقل بجانب لغتنا العربية الفصحى ، لغة القرآن ، لأن وطناً في العالم لن يستطيع بعد اليوم أن يحبس نفسه في قوقعته ، والناس عن يمينه ويساره لا يقنعون بخيرات الأرض بل ينشئون المحطات في الفضاء اللامتناهي الفسيح !

لكني لا أوافق أبداً على الشعور بالانهزامية ، وعلى وصم العربية

بالتخلّف والرجعية ، ولا سيما بعد أن بدأت في السنوات الأخيرة تتكامل في أجهزتها العلمية والتعليمية وسائلُ القدامى ووسائلُ المُحْدَثين لشؤون النقل والتعريب ، حتى ليوشك أن نتوهم أن قُدامى لغويينا ما يزالون أحياناً بين ظَهْرانَيْنا في القرن العشرين ، أو أن علماءنا المعاصريـــن ما يبرحون يولّدون الألفاظ ويضعون المصطلحات مع أئمة اللغة الأولين الغابرين .

وسائل نشر العربية وتيسير تعليمها قراءةً وكتابةً بين المسلمين غير الناطقين بها ، وتقديم الحلول التربوية المقترحة في هذه السبيل

٢١ — يبدو أولاً أنه متى حُلّت معضلات العربية عند الناطقين بها تيسّرت هذه العربية « تلقائياً » على غير الناطقين بها . فمن مشكلاتنا التي تزعج إخواننا غير الناطقين بالعربية الازدواجية في اللغات واللهجات ، وما ترمى به العربية من العُقم والتخلّف ، وقد أوضحنا ذلك بما لا مسوّغ لإعادة القول فيه .

وكل ما اقترح في المؤتمرات العربية المتعاقبة حول تيسير القواعد والخط والإملاء للعرب يصدق على غيرهم ، مع التوسع في تعليم الذين لا ينطقون بلغتنا من المسلمين لغةً أدبية مبسّطة حيّة لا متقعّرة جامدة أوشكت أن تموت .

ولا بدّ — لحلّ هذه المشكلة حلاً جذرياً — من دعوة الحكومات العربية وجامعة الدول العربية إلى فتح مراكز ثقافية ومعاهد لتعليم العربية لغير العرب في مختلف بلدان العالم ، ولا سيما في الأقطار الإسلامية غير العربية . ولا بدّ — من الزاوية التربوية المحضة — من العناية بإعداد المتخصصين في تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها ، وتأليف الكتب الميسّرة ،

ووضع ما يصلح لهذا التعلم من الأفلام المصورة والأشرطة المسجلة .

٢٢ ــ وقاعدة الارتكاز في تيسير العربية على غير الناطقين بها إنما تنطلق من الإسلام والقرآن وسنّة نبيّنا محمد عليه الصلاة والسلام ، ولتوضيح ما لهذه القاعدة من ثقل نذكّر المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها بما آلتْ إليه اللاتينية لمّا حصرتها الكنيسة الكاثوليكية بأداء الطقوس الدينية ، فإنها بذلك فقدَتْ مقوّمات وجودها ، وحُكِم عليها بالممات ، وقد يُصيبُ العربيةَ هذا لا قدّر الله إذا لم نركّزْ عليها وحدها بالذات نهضتَنا الإسلامية المتطلعة إلى غد أفضل .

وإذْ كانت قاعدةُ الارتكاز في تيسير العربية التفهّمَ الأكمل لتعاليم الإسلام ، فلا بدّ من إكثار التسجيل للقرآن المرتّل (المفسّر تفسيراً شديد التبسيط) ولا بدّ من تسجيل عدد كبير من أحاديث الرسول السهلة مع شيء من التعليق عليها ، وإذاعة بعض المسرحيات التاريخية الإسلامية بلغة سهلة واضحة ، وإلحاق برامج توجيهية موجهة بالاذاعات العربية إلى العالم الإسلامي يكثر فيها الاقتباسُ من كتاب الله وسنّة رسوله وأخبار السلف الصالحين ، مع عرض ذلك كله في التلفاز وفي كل وسائل الاذاعة المرئية .

٢٣ ــ ولا شكّ أن المواسم الدينية أكبر عونٍ على إذاعة العربية ونشرها . فوزارات الأوقاف ودوائرُها في كل بلدٍ يكثر فيه المسلمون أو يقلون قادرةٌ إن شاءت على أن تُلْحق بالمساجد خليةً اجتماعية ومكتبة فيها كتب اسلامية قيمة تعمّق التعاليم الإسلامية في نفوس المصلين . وترتيل القرآن في هذه المساجد من قِبَل القرّاء المجيدين يعلّم الناس أفصحَ النطق وأجملَ الأداء . وقد يناط بالمستشارين والملحقين الثقافيين في كل سفارة عربية الاتصالُ بلجان المساجد والقائمين عليها من ناحية ، وعقدُ الندوات وإلقاء المحاضرات فيها وفي غيرها من ناحية ثانية ، ومثل ذلك يصنع

في موسم الحج إذا تنادى المسلمون – خلال أداء الفريضة – إلى لقاء مشترك يراجعون فيه كلّ عام رصيدَ نشاطهم في نشر العربية بمختلف الوسائل التربوية ، ويعملون على تحسين تلك الوسائل واقتراح أفضل التوصيات .

٢٤ – ومما يمكن أن تقوم به الحكوماتُ العربية في هذه السبيل أن تحذو حذوَ ليبيا الثورة في جعل اللغة العربية وحروفها الجميلة أمام الناس في كل مكان ، في الميادين والشوارع ، وعلى السلع والبضائع ، وفي الإعلانات واللافتات ، فإنّ لهذا الأمر الشكليّ لتأثيراً نفسياً لا يتخلف أبداً في محاصرة الإنسان المسلم باللغة الوحيدة التي تحيط به من كل جانب ، فتزداد اعتزازاً بها وتذكر دائماً أنها لغة القرآن .

وتستطيع حكوماتنا أيضاً أن تكثر من المنح والبعثات الدراسية ، للذين يرغبون في دراسة العربية والتفقه في الدين (لينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون) .

٢٥ – وقد نشطت في بلادنا العربية – أسوةً ببعض بلدان أوروبية – حركة توجيهية تربوية اصطلح على تسميتها « باللغة الأساسية » ، ويقصد بها بالدرجة الأولى تمكين الطفل من استعمال المفردات والتراكيب التي يزاولها في عالمه الصغير بكثير من اليسر والسهولة . ولولا بعض الأخطاء التي تتسرّب إلى هذه الطريقة – عمداً أو عن حسن نية – لكانت المنهاجَ الأسلم في تعليم العربية لغير الناطقين بها ، مع مراعاة أنهم كبار لا أطفال . أما أهم الأخطاء التي ننوّه بها في هذا المجال ، فإقحام اللهجات العامية أو الدارجة في لغة الطفل الأساسية ، وهو أمر يشوّه على الطفل تصوراته ، ويوقعه عند التعبير في حيرة لا مسوّغ لها .

وقد يكون من المفيد أن نبدأ بتعليم غير العرب حروف المد العربية صوتاً ونطقاً وكتابة ، ليعرفوا كيف يوازنون بين هذه المدود والأحرف

الصوتية الشائعة غالباً لديهم .

ثم نُتْبع حروفَ المد بتعليم الحركات ، وهي الأصوات القصيرة لتلك الحروف الممدودة ، ثم نعلّمهم السكون الذي هو انقطاع تلك الحركات كلها ، وننبههم إلى أن هذه الحركات أصوات تُلفظ ولا تُكْتب . كما نلفت انتباههم — ونحن نوالي إعطاءهم سائر الحروف — إلى أنّ الاختلاف بين الحروف التي رسمها واحد إنما يرجع إلى مكان النّقَط وعددها ، مثاله (ج ح خ) .

ومرة أخرى نقول :

إن وسائل الإعلام السمعية والبصرية لتُعين اليوم على تيسير العربية على غير الناطقين بها ، فلنُفِدْ من الإذاعة والتلفزة في نقل اللغة الحية المبسّطة إلى كل من يريد أن يتعلمها ، أو نريده نحن أن يتعلمها . ولنحرّكْ مجامعنا اللغوية والعلمية إلى مزيد من النشاط في مواكبة الحياة والاتصال بالجماهير . ولنشجع المجلات الأدبية والعلمية ، وحركة الترجمة إلى العربية ، لننقل إلى الجميع أفكارنا ، ونعرّفهم رسالتنا العالمية الخالدة التي هي رسالة ديننا الحنيف . ولنذكّرْ في نهاية المطاف كل مسلم لا ينطق بالعربية بقول الإمام الزمخشري : « اللهَ أحمدُ على أن جعلني من علماء العربية ، وجبلني على الغضب للعرب والعصبيّة ، وأبى لي أن أنفرد من صميم أنصارهم وأمتاز ، وأنضويَ إلى لفيف الشعوبية وأنحاز » [١] .

---

[١] مقدمة « المفصل » للزمخشري .

الباب الثاني

الإسلام بين التشريع والتوجيه

الفَصلُ الأوّل

العبادات بين التشريع والتوجيه

جدير بنا – ونحن على أبواب نهضة كبرى – أن نبني مجتمعنا بناء سليماً متوازناً ، فلا نكتفي بمواعظ تسيل الدموع وترقق القلوب ، بل ننتقل ما وسعنا من مقارنات الشعور إلى مقارنات العقول ، ونتحدث عن نظرة الإسلام إلى الحياة حديثاً علمياً هادئاً من خلال بحثنا موقف هذا الدين الحنيف من التشريع والتوجيه .

والتشريع في الإسلام يشمل جميع ما شرعه الله من العبادات والمعاملات ، والعقائد والمناهج ، والقواعد والأصول ، وفي هذه الأمور كلها يبرز الجانب التوجيهي الذي يربي النفوس تربية وجدانية مع الجانب التشريعي الذي يتدرج مع الحياة والأحياء .

ونستهلّ بحثنا بالحديث عن العبادات بين التشريع والتوجيه .

العبادة في كل دين هي أفقه الأسمى الذي تصبو إليه قلوب المتدينين ، وقد جعلها الله الحكمة من خلق عباده فقال : « وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون . ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون . إن الله هو

الرزاق ذو القوة المتين » . فما شروعنا ببحث العبادات من زاويتي التشريع والتوجيه — في مطلع بحثنا هذا— إلا أثر من آثار الدين نفسه فيما فضّل البداءة به وآثره ببالغ العناية .

ولا يكاد باحثان محققان يختلفان في أن ما شرع من التعبد في الإسلام لم يشرع لذاته ، وأن أشكاله ورسومه ليست في نظر الإسلام شيئاً مذكوراً إن لم توجّه معها مشاعر الإنسان توجيهاً طاهراً سليماً : فالأمور التعبدية كلها إيحاءات بالخير في القلوب ، وهمسات بالطهر في الضمائر !

قرر هذا المبدأ بصورة عامة قوله تعالى : « ليس البرّ أن تُوَلّوا وجوهكم قِبَلَ المشرق والمغرب ، ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيّين ، وآتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب ، وأقام الصلاة ، وآتى الزكاة ، والموفون بعهدهم إذا عاهدوا ، والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس . أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون » .

ذلك هو البر الذي يربي ضمير الأمة ، وينظم مجتمعها ، ويوجه مشاعرها نحو الخالق المعبود . لقد ذكرت في الآية الصلاة ، ولكن الصلاة ليست هي البر إذا كانت عبارة عن رسوم شكلية يتوجه بها الإنسان قِبَلَ المشرق أو المغرب ، فقد قال الله : « ولله المشرق اوالمغرب ، فأينما تُوَلّوا فَثَمّ وجهُ الله ، إن الله واسع عليم » . إنما الصلاة التي تكون براً هي التي تؤدى باخلاص وخشوع ، فتلخص فكرة الإسلام الأساسية عن اتصال المخلوق بالخالق ، واستمداد الضعيف من القوي ، فيها نصيب من الجسد في القيام والركوع والسجود ، ونصيب للعقل في تدبر القرآن والأذكار ، ونصيب للروح في الاستسلام إلى الله . ومثل هذه الصلاة هي التي يدعو إليها الإسلام ويرى فيها فكرته الأساسية عن الحياة .

ولقد قرر النبي صلى الله عليه وسلم هذا المعنى حين جاءه وابصة

ابن معبد يسأله عن معنى البر ، إذ قال له النبي عليه السلام : « جئت تسأل عن البر » ؟ قال : نعم . قال : « استفت قلبك ، البر ما اطمأن إليه القلب ، والاثم ما حاك في النفس وتردد في الصدر ، وإن أفتاك الناس وأفتوك » .

ومن هنا فهم المسلمون أن الأصل في العبادة طهارة النية ، وخلوص القلب ، فصدروا في أداء الشعائر التعبدية عن مثل قوله عليه السلام : « إنما الأعمال بالنيات ، وإنما لكل امرىء ما نوى . فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ، ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه » .

* * *

ولكن هذا التوجيه الوجداني بخير ما فيه من طاهر النية لا يمكن أن يستقل وحده باظهار حقيقة العبادة في الإسلام . والنية وحدها ليست كل شيء في الإسلام ، فالتشريع ينظمها ويرسم أشكالها الظاهرية ، فلا بد فيها من توجه إلى القبلة في الصلاة ومن طواف وسعي في الحج ، ومن ترك الطعام والمشتهيات في الصيام ، ومن مقادير معينة في الزكاة ، لأن غرض التشريع أن يتعاون مع التوجيه في التأليف بين الشكل والحقيقة ، وبين الظاهر والباطن ، ليتم في داخل الإنسان تنسيق جميع قواه الفطرية ، فلا يكون توجهه إلى الله بمجرد قلبه ونياته ، بل بحواس وجوارح ما زالت تظهر وتتسامى حتى أصبحت جزءاً من روح الله ، ينفحها بالجمال ، ويضفي عليها الجلال ، فلا تبقى العين ملكاً للانسان بل للذي وهبه النظر ، ولا اللسان ملكاً للانسان بل للذي علمه البيان، ولا الأذن ملكاً للانسان بل للذي وهبه السمع والانصات .

* * *

وفي وصف هذه التوجهات الفطرية الصادقة نحو الله يقول تبارك وتعالى فيما رواه عنه نبيه في الحديث القدسي : « وما يزال عبدي يتقرّب إليّ بالنوافل حتّى أحبه ، فاذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به ، وبصره الذي يبصر به ، ويده التي يبطش بها ، ورجله التي يمشي بها . وإن سألني أعطيته ، ولئن استعاذني لأعيذنّه » .

إن الشكل الظاهري عندما يجمّل وينسّق مع الباطن الداخلي يصبح جزءاً من الجمال الإلهي لا على معنى وحدة الوجود التي يهذي بها المنحرفون عن جادة الإسلام ، بل على معنى الجمال الذي وصف به رسول الله صلى الله عليه وسلم ربه عز وجل بقوله : « إن الله جميل يحب الجمال » . وبهذا التنسيق بين الجوارح الظاهرة والحقائق الباطنة ، لم يكن الله بصر عبده المؤمن وسمعه فحسب ، بل أصبح يده التي يبطش بها ، وليس هذا فقط ، بل أصبح رجله التي يمشي بها ، ولا ريب أن رِجْل المؤمن عندما تسعى في الحج وتطوف أو تسعى على العيال أو في حاجة أخيه المؤمن قد بلغت من السمو مثل المرحلة التي بلغتها اليد التي تتحرك في الصلاة وركوعها وسجودها ، أو البطش بعدو الله ، ومثل المرحلة التي بلغتها العين عندما ازدادت برؤية الحق جمالاً ، والتي بلغتها الأذن عندما أنصتت للكون كله يسبح للذي خلقه « وإن من شيء إلا يسبّح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم » .

وإن الجوارح التي تتسامى فطرتها إلى هذا النوع من التميز والتفرد هي التي تكوّن الأمة وتوجهها إلى أهدافها العليا في الحياة : فليس تميّزها من بين الجوارح الآدمية تعصباً جنسياً ، ولا تعنتاً دينياً ، ولا تعبداً شكلياً ، وإنما هو تميز في الظاهر ، يخلق الشعور بالتمييز في الباطن ، فيستحيي الإنسان من نفسه قبل أن يستحيي من الناس ، ويستحيي من ربه قبل أن يستحيي من نفسه ، أن تصبح عينه عين النهم ، أو أذنه أذن

الفاحش ، أو يده يد المجرم ، أو رجله رجل الأثيم ، وإذا هو يلبي دواعي الفطرة بتوجيه قواه جميعها إلى الذي جعل السمع والأبصار والأفئدة وخلقها في أحسن تقويم. وشعار المؤمن حينئذ قوله عليه السلام : « من استحيا من الله حق الحياء حفظ الرأس وما وعى ، والبطن وما حوى ، وتذكر الموت والبلى ، وآثر الآخرة على الأولى » .

وعلى هذا الأساس من تعبير الظاهر المجمل عن الشعور المضمر الخفي أمرنا الله ورسوله باستبدال شكل بشكل ، وزي بزي ، ولفظ بلفظ ، وأقر الله ورسوله أحياناً أخرى أشكالاً وألفاظاً لا ضرر فيها في ذاتها ، إذ العبرة ليست في هذه الصور نفسها بل بالحقائق الباطنة فيها ، على حد قوله عليه السلام : « إن الله لا ينظر إلى أجسادكم ولا إلى صوركم ، ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم » .

* * *

نهانا الله عندما ندعوه ونبتهل إليه أن نقول « راعنا » كما كانت تقول اليهود ، وأمرنا أن نتفرد ونتميز بكلمة أخرى نقولها : « انظُرنا » ، فقال تعالى : « يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا وقولوا انظرنا واسمعوا ، وللكافرين عذاب أليم » .

ذلك بأن اليهود كانوا يخاطبون رسول الله صلى الله عليه وسلم بقولهم « راعنا » لياً بألسنتهم وطعناً في الدين ، وإذا علمنا أن للفظة « راعنا » معنى قبيحاً مستهجناً حين تنطق بالعبرية ، وأن اليهود يورّون بها تورية ، فيستخدمون اللفظ العربي ويعنون الكلمة العبرية المقاربة ، أدركنا إلى أي حضيض من التوقح وسوء الأدب قد انزلقوا في مخاطبة الرسول الكريم . ولقد لفت الله نظر رسوله إلى انحراف هؤلاء اليهود عن السبيل المستقيم ، وعجّبه من هذه الألفاظ التي يلْوون بها ألسنتهم ، ويحرّفون بها الكلم عن مواضعه ، إيذاءً للرسول صلى الله عليه وسلم

وطعناً في دينه ، فقال عز وجل : « ألم تر إلى الذين أوتوا نصيباً من الكتاب يشترون الضلالة ويريدون أن تضلوا السبيل ؟ والله أعلم بأعدائكم ! وكفى بالله ولياً وكفى بالله نصيراً ! من الذين هادوا يحرفون الكلم عن مواضعه ، ويقولون : سَمعنا وعصينا ، واسمع غير مُسْمَعٍ ، وراعنا ، ليّاً بألسنتهم وطعناً في الدين . ولو أنهم قالوا : سمعنا وأطعنا ، واسمع وانظرنا ، لكان خيراً لهم وأقوم،ولكن لعنهم الله بكفرهم فلا يؤمنون إلا قليلاً » .

ولئن رسم القرآن لهؤلاء اليهود الوقحين التعبيرَ الأليق الدال على السلوك الأقوم ، باستبدال (انظرنا) بـ (راعنا) كاستبدال (أطعنا) بـ (عصينا) — وما كانوا بالمستعدين للوقوف عند الذي رسمه لهم وعلّمهم إياه — فان هذا التوجيه أجدر أن يخاطب به المؤمنون الذين يقولون دائماً : سمعنا وأطعنا ، ولا تزيدهم هذه الآيات إلا إيماناً ، فليعلم هؤلاء المؤمنون إذاً أن التفرقة بين كلمة تقال وكلمة لا يجوز أن يجري بها اللسان كالتفرقة بين سلوك وسلوك ، وبين خلق وخلق ، وبين عقلية وعقلية ، وبين ضمير وضمير « ولكل وجهة هو مُوَلّيها » ، واتجاه المسلم — في كل شيء — يجب أن يخالف اتجاه اليهود وغيرهم ، فان كانوا لا يصلون بنعالهم صلى بنعليه ، وإن كانوا لا يصبغون صبغ ، وإن كانوا يتخذون قبور أنبيائهم مساجد اشتدت حربه للقبوريين الذين يؤدون شعائر الله عند أضرحة الأولياء والأقطاب و « الصالحين » . وعماده في هذه المخالفة كلها قوله عليه السلام: « إن اليهود لا يصلون بنعالهم فخالفوهم » وقوله : « لعن الله بني إسرائيل اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد » . وهو في هذا كله يصدر عن ذلك الأصل الكبير الذي يقرره الحديث النبوي : « من تشبه بقوم فهو منهم » .

وغني عن البيان أن الإسلام إنما يهدف — من وراء هذا التحذير

عن التشبيه بالآخرين – إلى انتزاع كل أثر من آثار الهزيمة الداخلية في النفوس ، حتى تظل الأمة قادرة على الابتكار ، مؤمنة بالطريق الذاتي الذي تسلكه عن طواعية واختيار ، تعالج مشكلاتها جميعاً في ضوء منهاجها الخاص ، ولقد قال الله في كتابه : « لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ، ولكن ليبلوكم فيما آتاكم » ، ونعى الرسول الكريم صلوات الله عليه على الأمة المقلدة المنهارة الشعور تطلّعها إلى المحاكاة والتقليد حتى في سيىء الأعمال وخبيث التصرفات فقال عليه السلام : « لا تكونوا إمّعة ، تقولون : إن أحسن الناس أحسنا وإن أساؤوا ظلمنا ، ولكن وطّنوا أنفسكم إن أحسن الناس أن تحسنوا ، وإن أساؤوا ألا تظلموا » !

ولقد صعب على كثير من المسلمين أن يفعلوا أفعال الجاهلية في الحج أو العمرة ، فتحرّجوا من الطواف بالصفا والمروة ، فالدعوة الإسلامية هزتهم هزة عنيفة كرّهت إليهم جميع أشكال الجاهلية الأولى ، ولكن الإسلام لم ير في السعي بين الصفا والمروة شيئاً يعارض نظامه الروحي الاجتماعي المتكامل ، فقرّر مشروعية هذا السعي وعدّه من شعائر الله وأنزل الله في هذا قوله الكريم : « إن الصفا والمروة من شعائر الله ، فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوّف بهما ، ومن تطوع خيراً فان الله شاكر عليم » .

وتعلم المسلمون من هذا أن تقرير ما قُرر أو تبديل ما بُـدّل انما يتبع في الإسلام منهجاً مزدوجاً من تشريع وتوجيه : فلو اقتصر الأمر على التشريع وحده لما ظهرت الحكمة في تقرير أشياء وتغيير أشياء ، ولو اقتصر الأمر على التوجيه وحده لعاشت الأمة الإسلامية بقلوبها ونياتها عالةً على الشرائع الماضية ، والتقاليد الخالية ، ولكن الإسلام جمع ونسّق ، واختار وهذب ، وجعل شريعة السماء تلتقي مع مدارك الإنسان « فطرة

الله التي فطر الناس عليها ، لا تبديل لخلق الله ، ذلك الدين القيم ، ولكن أكثر الناس لا يعلمون » .

والإسلام – بتقريره العبادة على هذه الأسس الفطرية التي لا تجزّىء الإنسان بدناً وروحاً – صوّر الصلة بين الإنسان والخالق أروع تصوير وأرقاه ، فالسمة الأولى في العبادة الإسلامية هي الوحدة في الله ، والخضوع لله وحده ، والاطمئنان إلى الله ، بحيث يحرّر المؤمن من الذلّ والخنوع والخضوع لأي شيء ، وهذا هو الذي يشعره بكرامته وقوته ، فلا يخاف إلا الله ، ولا يرجو سواه .

جاء رجل من الأعراب إلى النبي صلى الله عليه وسلم فآمن به واتبعه ، فقال : أهاجر معك ، فأوصى به بعض الصحابة ، فلما كانت غزوة خيبر غنمَ رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئاً فقسمه وقسم للأعرابي ، فلما جاء دفعوه إليه فقال : ما هذا ؟ قالوا : قسم قسمه لك رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأخذه فجاء به إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال : ما هذا يا رسول الله ؟ قال : قسم قسمته لك . قال : ما على هذا اتبعتك ولكن اتبعتك على أن أرمي ههنا – وأشار إلى حلقه – بسهم فأموت فأدخل الجنة . فقال : « إن تصدق الله ليصدقنك » . ثم نهضوا إلى قتال العدو فأتي به إلى النبي صلى الله عليه وسلم وهو مقتول فقال : أهو هو ؟ قالوا ! نعم . قال : « صدق الله فصدقه » !

وكان عمر بن الخطاب في خلافة أبي بكر يتعهد امرأة عمياء بالمدينة ، ويقوم بأمرها ، فكان إذا جاءها ألفاها قد قضيت حاجاتها ، فترصد عمر يوماً ، فاذا أبو بكر هو الذي يكفيها حاجاتها ، لا تشغله عن ذلك الخلافة وتبعاتها . فصاح عمر حين رآه : أنت هو لعمري !

هذه القمة الشامخة من السمو النفسي لم يبلغها المسلمون الأولون برسوم

العبادة من غير توجيه ، ولا بتوجيهات الدين من غير تشريع ، بـــل نفحتهم بها هذه الشريعة المطهرة التي لا تني توجه حين تشرع ، وتشرع حين توجه ، وتحقق الجوهر في كل التعاليم ، وتجعل الوصول إلى الله والتنعم برضاه غاية المؤمن الأساسية : « ورضوان من الله أكبر ، ذلك هو الفوز العظيم » .

الفَصـلُ الثَـاني

الحلال والحرام

بين التشريع والتوجيـه

رأينا — في الفصل السابق — أن النيات الطاهرة لا تستقل باظهار حقيقة العبادات ، فالتشريع ينظمها ويرسم أشكالها الظاهرية ، ونرى الآن — في هذا الفصل — أن الحلال والحرام في الإسلام يخضعان أيضاً لقاعدة التشريع مع التوجيه ، فلا يغنينا صلاح قلوبنا وحسن معاملتنا عن معرفة ما أحله الله وما حرمه ، ولا نستقلّ بنياتنا مهما تطهر في استطابة أشياء واستخباث أشياء : فالطيب ما جعله الله طيباً ، والخبيث ما سماه خبيثاً « قل لا يستوي الخبيث والطيب ، ولو أعجبك كثرة الخبيث » .

والناس ، حتى من يسمّون أنفسهم بالمتدينين ، كلّما أرادوا أن يُفْتوا لأنفسهم بما يتبعون فيه أهواءهم اعتمدوا على ظاهر الأحاديث ليستنتجوا منها أن النية كل شيء في الإسلام ، حتى في باب الحلال والحرام : فتراهم أوسع ما يكونون حيلة ، وأدهى ما يكونون مكراً ، حين يحلّون ما حرّم الله أو يحرّمون ما أحلّ الله .

من تلك الأحاديث التي ربما اعتمدوا عليها مثل قوله عليه السلام : « الحلال بيّن والحرام بيّن ، وبينهما أمور مشتبهات لا يعلمهنّ كثير من الناس ، فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه ، ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام ، كالراعي يرعى حول الحمى يوشك أن يقع فيه . ألا وإن لكل ملك حمى ، ألا وإن حمى الله محارمه . ألا وإنّ في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله ، وإذا فسدت فسد الجسد كله : ألا وهي القلب » .

وما دام الأمر كله يصلح بصلاح القلب ، وما دام الحلال بيّناً معروفاً، والحرام بيّناً معروفاً، فان كثيراً من المسلمين يسرفون في التساهل في المحرمات من الطعام والشراب والأزياء ، ويرون كل ما فيه ضرر محرماً ، وكل ما تشعر النفس بضرورته مباحاً ، ويفوتهم أن لهجة الحديث إلى التحذير أقرب ، ففيه ترهيب من الوقوع في الشبهات ومجاوزة حدود الله التي يجهلها أكثر الناس !

وعلى هذا الأساس من الغلو في الجانب التوجيهي ، والتساهل في الجانب التشريعي ، يتساءل الناس في كل ما حرّمه الله عن علة تحريمه ، وفي كل ما شرعه عن حكمة تشريعه ، ولا يستطيعون أن يتصوروا اجتناب شيء لا يفقهون سر اجتنابه ، ولا القيام بشيء لا يظهر لهم وجه المصلحة فيه ، وهذا انحراف عن حقيقة الدين ، وشذوذ عن معنى العبادة ، وتعدّ لحدود الله : « ومن يتعدّ حدود الله فقد ظلم نفسه » .

والواقع أنّ في وسع الناس ، ولا سيما العلماء منهم ، أن يحاولوا تعليل المحرمات وبيان الحكمة منها في حدود ما يصل إليه العلم البشري ، وقد يصلون من ذلك إلى حقائق لا يمكن ردها ، فالخطأ ليس في المحاولة ، وإنما الخطأ في القطع والجزم ، فما ينكشف لنا من وجوه الحكمة ربما يكون صواباً وربما لا يكون صواباً ، أما الحقيقة المطلقة فلا يعلمها إلا

الحق لا إله إلا هو ، يحلّ ويحرّم ، ويفصّل ويجمل ، ويقيّد ويُطلق ، ويفقّه في الدين من شاء ، ويعلم التأويل من أراد « لا يُسأل عما يفعل وهم يُسألون » .

حرّم الله علينا من الطعام أربعة أشياء : الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهلّ لغير الله به ، وذكرها على وجه الاجمال بصيغة الحصر في سورتي الأنعام والنحل ، فقال في الأنعام : « قل لا أجد فيما أوحي إليّ محرّماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير — فانه رجس — أو فسقاً أهلّ لغير الله به » ، وقال في النحل : « إنما حرّم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به ، فمن اضطر غير باغ ولا عادٍ فان الله غفور رحيم » ، ثم ذكرها على وجه الاجمال في سورة البقرة ، ثم فصّل في سورة المائدة هذا الاجمال ، فبيّن أنواع الميتة وأنواع ما أهل به لغير الله ، فأصبحت المحرمات عشرة بعد التفصيل ، وذلك في قوله عز وجل : « حُرّمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع إلا ما ذكّيتم ، وما ذُبح على النصب ، وأن تستقسموا بالأزلام ، ذلكم فسق، اليوم يئس الذين كفروا من دينكم فلا تخشوهم واخشونِ . اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ، ورضيت لكم الإسلام ديناً . فمن اضطر في مخمصة غيرَ متجانفٍ لإثم فان الله غفور رحيم » .

ولقد ذكر الله هذه المحرمات العشرة من غير تعليل ، ووقف الصحابة عند حدودها من غير أن يلتمسوا حكمة تحريمها ، وكان ينبغي أن يسعنا ما وسعهم ، فنمتثل أمر الله كما امتثلوه ، لنتسامى إلى البر والتقوى تساميهم ، ولكننا ما لبثنا أن تساءلنا عن أسرار التحريم في كل واحد من هذه المحرمات ، فهل أصبنا المراد الإلهي ؟ من يعتقد أننا أصبناه فليأت ببرهانه

إن كان من الصادقين .

الميتة في عرف الشرع ما مات حتف أنفه ولم يذكّه الإنسان التذكية الشرعية ليأكله . ويقولون : إن حكمة تحريم الميتة أمران : الضـــرر والاستقذار . أما الضرر فلأنه يغلب أن يكون موتها عن مرض أو نسمة خفية تولّد فيها سموماً ، وأما الاستقذار فلأن الطباع السليمة تعافهـا بالفطرة .

وبالضرر والاستقذار يعللون تحريم الدم ، وهو المسفوح المائـع المراق من الحيوان وإن جمد بعد ذلك ، فالتغذي به يشبه التغذي بالقيء ، لأن الدم يتولد مما يهضم من الطعام ، فيحمل معه كثيراً من الفضلات والجراثيم والمواد الميتة العفنة . أما الدم المتجمد بطبيعته غير مسفوح من الحيوان فلا ينطبق عليه هذا ، ولذلك استثنى عليه السلام من الدم الكبد والطحال فقال : « أحلّ لنا ميتتان ودمان ، فأما الميتتان فالجراد والحوت ، وأما الدمان فالكبد والطحال » .

ويعتقد أصحاب حكمة التشريع أن في النص القرآني ما يفيـد سبب تحريم الخنزير ، فقد عللت آية الأنعام تحريمه بكونه رجساً ، فقال تعالى : « أو لحم الخنزير — فانه رجس » — والرجسُ كل ضار مستقبح حساً أو معنى ، فالخنزير رجس يستقبح حسياً لأنه يأكل القاذورات . ويبني هؤلاء رأيهم على ما ثبت من مبالغة الرسول الكريم صلوات الله عليه في أمر النظافة وتحريمه بعض الخبائث ، فقد ورد النهي عن أكـل الجلاّلة وشرب لبنها ، والجلالة هي التي تأكل الأقذار والبعر ، فعن ابن عباس رضي الله عنهما : « نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن شرب لبن الجلالة » وفي رواية « وعن أكل الجلالة وشرب ألبانها » ، والمشتغلون بالسنّة المطهرة يعلمون أن الحديث صححه الترمذي والبيهقي ، وأنه مروي في مسند أحمد وفي كتب السنن الثلاثة .

أما « المنخنقة » وهي التي تموت خنقاً ، و « الموقوذة » وهي التي تُوقذ وقذاً أي تضرب ضرباً شديداً بعصا أو خشبة أو حجر فتموت ، و « المتردية » وهي التي تهوي من سطح أو تسقط في بئر فتتردى فتموت ، و « النطيحة » وهي التي تنطحها بهيمة فتموت ، و « ما أكل السبع » وهي فريسة الوحش كالأسد والذئب ونحوهما ، فانها جميعاً أنواع من الميتة ، فحكمها حكم الميتة « إلاما ذكّيتم » إلا ما أدركتم منها بتذكيته وذبحه قبل أن يموت . فالضرر والاستقذار هما علة تحريم هذه الأنواع من الميتة جميعاً .

وأما « ما ذُبح على النّصب » — وهي حجارة عند الأصنام يذبحون عليها وليست بأصنام — فانها نوع مما أُهلّ لغير الله به وذُبح على غير اسمه الكريم ، وإنما حُرّم لما فيه من معنى الشرك بالله .

وأما « الاستقسام بالأزلام » فليس من محرمات الطعام ، وإنما هو استخدام قداح من الخشب على هيئة السهام يستشيرونها في الإقدام على العمل أو تركه ، فليست إذاً مما نحن فيه . وتحريمها مع ذلك لما فيها أيضاً من معنى الشرك بالله : فالتطير والتشاؤم ليسا من أوصاف المؤمنين المتوكلين على الله ، بل هما ضربان من الشرك وقلة الثقة بالله .

إن محاولات التوجيه لتلك التشريعات لم تبؤ بالإخفاق بل تظهر للكثيرين أوضح من أن تخفى ، وأصرح من أن تكتم ، ولكن حكم التشريع فيها وعلل التحريم في جزئياتها تظل — رغم ذلك — دون تصوير الحكمة الإلهية ، بل ليختلفنّ فيها الناس ، فمن مقتنع بها ومن آبٍ كل اقتناع ، فليست محاولة التوجيه دائماً فقهاً لحقيقة التشريع ، وإنما محاولة التوجيه تعين على فهم التشريع ، والتوجيه متروك إلى تقدير الناس واجتهادهم ، ولكن التشريع لله وحده ، فلا معنى للقياس إلى جانب النص التشريعي الواضح ،

بل لله الأمر من قبل ومن بعد .

وعلى هذا الأساس من تسليم الأمور إلى الذي شرعها وهو العليم الخبير ، بنى الإسلام الضمائر ، وبنى المجتمعات ، وسار بالمسلمين إلى الأفق الوضيء الذي يشع أبداً بالخير والهدى والصلاح .

وجد الإسلام العرب في الجاهلية يحرّمون البحيرة والسائبة والحامي ، فنزل قول الله الكريم يبطل هذه العادات السخيفة : « ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حامٍ ، ولكنّ الذين كفروا يفترون على الله الكذب ، وأكثرهم لا يعقلون » .

و « البَحيرة » هي الأنثى تلدها الناقة في البطن الخامس ، فيشقون أذنها ويتركونها ترعى ولا يسمحون لأحد بحلبها ولا ركوبها ، و « السائبة » هي الناقة التي كانوا يُسيبونها ويتركونها تقرباً للأصنام وإرضاءً لسَدَنتها . و « الوصيلة » هي النعجة التي تُنْتَجُ سبعة بطون ، في كل بطن تلد شاتين ، فاذا ولدت في البطن الأخير شاة وجدياً بدلاً من شاتين قالوا : إنها وصلت أخاها ، فلا يشرب لبن النعجة الأم إلا الرجال دون النساء ، و « الحامي » هو الفحل من الابل يولد من ظهره عشرة أبطن فيقولون : حمى ظهره ، فلا يحملون عليه شيئاً ولا يمنعونه من ماء ولا مرعى .

ولكن الله لم يقرّهم على هذه العادات الباطلة ، فما جعل شيئاً من ذلك ، بل هم كذابون مفترون ، فما يحل إلا الله ، ولا يحرّم إلا هو .

وفي موسم الحج تعود العرب في الجاهلية أن يطوفوا رجالاً ونساءً عراة لا يسترهم شيء من الثياب ، فأمرهم بستر أجسادهم ولبس زينتهم عند كل مسجد وكل طواف وكل اجتماع ، واستنكر عليهم أن يحرموا زينة الله التي أخرج لعباده فقال : « قل مَنْ حرّم زينَةَ الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق ؟ قل : هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصةً

يوم القيامة . كذلك نفصّل الآيات لقوم يعلمون . قل : إنما حرّم ربيّ الفواحشَ ما ظهر منها وما بطن ، والإثم والبغي بغير الحق ، وأن تشركوا بالله ما لم ينزّل به سلطاناً ، وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون » .

ولقد تعلم المسلمون من أمثال هذه الآيات الورع الكامل ، حتى كانوا يتحرجون أن يتناولوا شيئاً لم يستيقنوا حله ، فصحيح ان الحرام بيّن وأن الحرام بيّن ، ولكنْ صحيح أيضاً أن بين الحلال والحرام أموراً مشتبهات أو مشبهات لا يعلمهن كثير من الناس ، فكان المسلمون في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم لا يفتؤون يسألون عن الحلال والحرام . وقد نطق بذلك مثلُ قوله تعالى (يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس ، وإثمهما أكبر من نفعهما ، ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو) ومثلُ قوله سبحانه (يسألونك ماذا أُحلّ لهم قل أُحل لكم الطيبات ، وما علمتم من الجوارح مكلبين تعلمونهن مما علمكم الله ، فكلوا مما أمسكن عليكم ، واذكروا اسم الله عليه ، واتقوا الله ان الله سريع الحساب) .

وبمثل هذا التحرج والتورع نستطيع أن نفسر هذه الصورة المشرقة عن سيرة الخليفة عمر بن عبد العزيز ، فانه « لما أزمع أن يرد ما لديه أمر فنودي بالناس : الصلاة الصلاة ،وصعد إلى المنبر فحمد الله وأثنى عليه ثم قال : أما بعد فان هؤلاء القوم قد كانوا أعطونا عطايا ما كان ينبغي لنا أن نأخذها ، وما كان ينبغي لهم أن يعطوناها . وإن ذلك قد صار إلي ، ليس عليّ فيه دون الله محاسب ، ألا وإني قد رددتها ، وبدأت بنفسي وأهل بيتي . اقرأ يا مزاحم ، وقد جيء قبل ذلك بسفط فيه تلك الكتب ، فجعل مزاحم يقرأ كتاباً كتاباً فيأخذه عمر وبيده مقص فيقصه به ، حتى لم يبق فيه شيء الا شقه » .

هذه هي النفوس المؤمنة الورعة التي تخشى الله ولا تخشى الناس ، وتمتثل أمر الله لا لوجود حكمة انكشفت لعقلها البشري المحدود ، بل لأن الله هو الذي أمر وهو الذي شرع ، وهو الذي خلق ، وهو الذي يعلم عباده حقيقة عبادتهم له فيقول : (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون . إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين) .

الفَصلُ الثَالث

المعاملات بين التشريع والتوجيه

في هذا الفصل الثالث من سلسلة (الإسلام بين التشريع والتوجيه) نتحدث عن جانب من المعاملات لم يكتف الإسلام برسم حدوده ووضع قوانينه ، ولم يقنع ببيان حكمه وأسراره ، بل جمع فيه بين التشريع والتوجيه ، وفقاً لقاعدته الحكيمة في كل ما أنزله الله العليم الخبير !

وكما ظنّ كثير من الناس أنّ النية الطاهرة ربما استقلت وحدها بإظهار حقيقة العبادة في الإسلام ، وفي تعريف المؤمن بالحلال والحرام ، ظنّ كثيرون ولا يزالون يظنون أنّ المعاملة الحسنة الصادرة عن نية طاهرة تستقل وحدها في إظهار هذا الجانب العملي في الإسلام على وجهه الصحيح. وعمدتهم في هذا الظن حديث لا أصل له في كتب السنة « الدين المعاملة » .

وعلى هذا الأساس من التقيد بروح المعاملة وهي النية الحسنة ، يتوسع المسلمون أحياناً في مدلول ما يسمونه بالمصالح المرسلة ، فيتهاونون بالنصوص ويأخذون بالقياس وينادون بضرورة مسايرة العصر الحديث حتى في الأمور

العمليّة التي قضى فيها الإسلام بحكمه العادل قضاء حاسماً لا تردد فيه .

ها هم أولاء يفتنهم المال حتى تضرى به نفوسهم ، فيجعلونه مقصوداً لذاته ، ويخرجون في جمعه عن موارد الكسب الطبيعي ، فاذا صور التعامل المحرّم تختلط في أذهانهم بصور التعامل الحلال ، وإذ هم — في سبيل جمع القناطير المقنطرة من الذهب والفضة — يقولون كما قال أهل الجاهلية من قبل « انما البيع مثل الربا » واذا لم يقولوه باللسان طبقوه بالأعمال ، ومع ذلك فالدين مجرد المعاملة في زعمهم ، ونيّاتهم في هذه المعاملات جميعاً طاهرة كما يدعون ، « كبرت كلمة تخرج من أفواههم ، إن يقولون إلا كذباً » .

لقد كان الربا معروفاً في الجاهلية ، يكون للرجل على الرجل مال إلى أجل ، فاذا حلّ الأجل طلبه من صاحبه ، فيقول له الذي عليه المال : أخر عني دينك وأزيدك على مالك ، فيفعلان ذلك . قال شيخ المفسرين الطبري : « فذلك هو الربا أضعافاً مضاعفة ، فنهاهم الله عز وجلّ في الإسلام عنه » . وقد جاء النهي عن ذلك صراحة في قوله تعالى في سورة آل عمران : (يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة ، واتقوا الله لعلكم تفلحون) .

وقد صور الله أكلة هذا النوع من الربا بصورة المتخبط المصروع الذي يقوم بحركات عصبية جنونية . فقال عز وجل (الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ، ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا ، وأحل الله البيع وحرّم الربا) وفي قوله تعالى : (وأحلّ الله البيع وحرم الربا) في معرض الرد عليهم ، يقارع سبحانه حجتهم الواهية بحجة دامغة توجههم إلى حكمة تحريم الربا ، فكأنه يقول : إن قياسكم الربا على البيع قياس خاطىء كله شذوذ وانحراف ، مصدره ظنكم أن الله يشرع للناس الأحكام وفقاً لأهوائهم وتبعاً لشهواتهم ،

ولكن الله أرحم بعباده من أن يتركوا كالذئاب الكاسرة يأكلون الربا ويستغلون ضرورة اخوانهم المحتاجين ، فقد أحل البيع الذي فيه مصلحة حقيقية عامة شاملة ، وقد حرم الربا الذي هو استغلال واستثمار للضعفاء والمساكين .

والربا المحرم لذاته بنص القرآن هو هذا النوع من الربا الجلي الذي كان معروفاً في الجاهلية ، فهو الذي يحرم أكله ، ويلعن آكلـــه وموكله وكاتبه والشاهدان عليه ، وهو الذي آذن الله من لم يدعه بحرب الله وحرب رسوله ، ولم يجيء مثل هذا الوعيد في كبيرة غيره ، فقال سبحانه : (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا ان كنتم مؤمنين . فان لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله ، وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم لا تَظلمون ولا تُظلمون) . وهذا النوع من الربا هو المعروف باسم ربا النسيئة ، لما فيه من التأخير في الدين والزيادة في المال ، وفي الحديث الصحيح ما يشعر بأنه هو الربا الحقيقي الجلي الذي لا يشك أحد في تحريمه : ففي الصحيحين من حديث ابن عباس عن أسامة بن زيد ان النبي صلى الله عليه وسلم قال : « انما الربا في النسيئة » هكذا بصيغة الحصر بكل صراحة ووضوح !

وإن ابن القيم ليعلق في (إعلام الموقعين) على هذا الحديث بقوله : « ومثل هذا يراد به حصر الكمال ، وأن الربا الكامل انما هو في النسيئة كما قال (انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم ، وإذا تليت عليهم آياته زادتهم ايماناً ، وعلى ربهم يتوكلون) إلى قوله : (أولئك هم المؤمنون حقاً) وكقول ابن مسعود : (وانما العالم الذي يخشى الله) .

وقد ذهب الناس في الربا مذهبين متناقضين بين افراط وتفريط . فمنهم من تساهل فقال : (انما البيع مثل الربا) فأخذوا ببعض الحيل الشرعية التي أباحها بعض الفقهاء في استثمار مال اليتيم وطالب العلم المنقطع ،

واحتجوا على ذلك بأنه كما يجوز أن يبيع الإنسان السلعة التي ثمنها عشر ليرات مثلاً نقداً بعشرين ليرة نسيئة ، يجوز له أن يستثمر مال اليتيم فيعطي منه المحتاج العشر الليرات على أن يرد إليه بعد سنة عشرين ليرة . ومنهم من تشدّد وتحرّج حتى حرّم على زوجته شراء أسورة من الذهب بليرات ذهبية تزيد عليها وزناً ، ظناً منه ان في هذا بيعاً لأحد النقدين بالآخر وهو محرّم بأحاديث النبي عليه السلام ، وقد فاته أنّ هذه الزيادة انما كانت – كما يقول الإمام أحمد – في مقابلة صنعة الصائغ ، وقد تكون قيمة الصنعة أعظم من قيمة الشيء المصنوع .

وفي كلا الرأيين مغالاة دعا اليها هؤلاء وأولئك أخذهم التشريع من غير توجيه ، أو استغناؤهم بالتوجيه عن كل تشريع .

والحق ان في تحريم الربا بنوعيه – الجلي الذي هو ربا النسيئة ، والخفي الذي هو ربا الفضل – حكماً تشريعية واضحة لا سبيل إلى ردها ، وان كانت تعين على فهم التحريم وليست هي الأصل في سبب التحريم . فربا النسيئة الذي حرمه الله على ما كان عليه أمره في الجاهلية أضعافاً مضاعفة لم تؤخذ الزيادة فيه على رأس المال في مقابل عين ولا عمل ، ولم تعط طواعية واختياراً ، بل كرهاً واضطراراً ، ففي اباحة الاستثمار عن طريقه تصوير الحياة الإنسانية أبشع تصوير ، تصبح الناس فيه كلاباً تلهث ، وذئاباً تعوي ، وسباعاً تفترس ، وليس ذلك من غرض الإسلام في شيء !

وربا الفضل المحرم بأحاديث الآحاد – وهو بيع الدرهم مثلاً بالدرهمين – لم يكن تحريمه لذاته قصداً ، وانما حرم سداً للذرائع ، حتى لا يتخذ وسيلة إلى الربا الجلي الذي لا يشك فيه .

وقد عرض الإمام الغزالي لعلة تحريم هذا النوع من الربا فقال في كتاب (الشكر) من احياء علوم الدين: «من نعم الله تعالى خلق

الدراهم والدنانير ، وبهما قوام الدنيا ، وهما حجران لا منفعة في أعيانهما ، ولكن يضطر الخلق إليهما من حيث ان كل انسان محتاج إلى اعيان كثيرة في مطعمه وملبسه وسائر حاجاته ... وما خلقت الدراهم والدنانير لزيد خاصة ، ولا لعمرو خاصة ، إذ لا غرض للآحاد في اعيانهما . وإنما خُلقا لتتداولها الأيدي فيكونا حاكمين بين الناس ... فكل من اتخذ من الدراهم والدنانير آنية من ذهب أو فضة فقد كفر النعمة... وكل من عامل معاملة الربا على الدراهم والدنانير فقد كفر النعمة) .

ولكن هذه الحكمة الواضحة في كل من نوعي الربا لا تقتضي التساهل ولا الاسراف ، فلا داعي لأن نقوي اقتصادياتنا عن طريق الربا اعتماداً على قوله تعالى (وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة) لأن القوة الحقيقية قد رسمها الإسلام ووضع حدودها بالتشريع ، ولا داعي لأن نغالي في بعض صور البيع الحلال كشراء أسورة من الذهب بليرات ذهبية تزيد عليها اعتماداً على سوء فهم بعض الأحاديث الآحادية ، لأن هذه الأحاديث إذ تفصّل تحريم بيع الدرهم بالدرهمين لا تغفل عن حكمة هذا التحريم على ما فهم الإمام الغزالي وكثير من الأئمة الأعلام .

فهذا مثل من الجانب العملي في الإسلام يخطىء الناس فيه ، فيضخمون التشريع وينسون التوجيه ، أو يضخمون التوجيه وينسون التشريع ، مع ان المؤمنين الصادقين يستجيبون لله وللرسول إذا دعاهم لما يحييهم ، ويأخذون الشرع من الذي شرعه سبحانه ، وخفاء الحكم في بعض مـا يؤمرون به لا يجوز أن يحول دون امتثالهم أوامر الله ، فانما يمتثلون أوامره لأنه الرب الخالق الذي « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » .

الفَصلُ الرّابع

تدرج التعاليم بين التشريع والتوجيه

في الحلقة الرابعة من (سلسلة الإسلام بين التشريع والتوجيه) نودّ أن نصحح مفهوماً خاطئاً شائعاً لدى الكثيرين من دعاة الإسلام ، وأكثرهم في نظرنا مخلصون ، غير أننا نتمنى أن يرافق اخلاصهم علم بكتاب الله ، وفقه بسنة رسول الله عليه السلام، واستقصاء لحقيقة الروح الموجّه للعقيدة والشريعة في الإسلام .

يحسب هؤلاء أن كل ما شرعه الله من الأحكام والعبادات والمعاملات ، وما بيّنه في كتابه أو على لسان رسوله الكريم صلى الله عليه وسلم من الحلال والحرام ، خاضع لقاعدة التدريج ، فلم يُشرع دفعة واحدة ، ولم يأخذ صيغته النهائية إلا بعد أن توفرت للمسلمين جميع مقومات الدولة في مختلف شؤون الحياة . وتلك – لعمري – فكرة أقل ما توصف به أنها لا تخلو من تسرع وعجلة .

وما من ريب في أن هذه الفكرة تعتمد على تضخيم جانب التوجيه على حساب جانب التشريع ، لأنّ أصحابها يعتقدون أن تدرج الأحكام

الشرعية في النزول يساير مصالح الأفراد والمجتمع ، ويستجيب لامكانيات الناس الآخذة في القوة والاتساع ، المتطورة مع الحياة ، ونحن من أجل هذا نكرر الآن ما سبق أن أكدناه في الحلقات الثلاث الماضية : أن التوجيه في الإسلام ليس شيئاً من غير تشريع ، كما أن التشريع لا يكمل فهمه من غير توجيه ، فلا داعي لاطلاق الحكم بتدرج التعاليم الإسلامية لمجرد الرغبة في كسب أنصار جدد لهذا الدين ، فان من نرغب في كسبه من الأنصار يجب أن ندعوه على بصيرة وهدى ونور ، فنحن ندعو إلى دين الله ، ولسنا ندعو إلى مفهوماتنا البشرية لهذا الدين ، وليس ضرورياً أن يسيطر على دين الله ما يسيطر على قوانين الناس من تملق العواطف والآراء والعادات . واطلاق الحكم بتدرج جميع التعاليم الإسلامية ليس إلا لوناً من ألوان التملق للناس ابتغاء مرضاتهم بأي سبيل .

جدير بنا إذاً أن نفرق بين التماس تعاليم دينية ثبت تشريعها بالتدريج وبين اطلاق القول بلا قيد ولا شرط بتدرج جميع التعاليم، فموضوع الخطأ انما يظهر في الاطلاق والتعميم لا في أصل الفكرة ، فانها صحيحة في أساسها الأول ، ومن العسير جحودها في الإسلام ، إذ صرح كتاب الله بتفريق الوحي وتنجيمه ، فقال تعالى : « وقرآناً فرقناه لتقرأه على الناس على مكث ونزلناه تنزيلاً » ،وكان تدرج نزوله مثار اعتراض المشركين الذين ألفوا أن تلقى القصيدة جملة واحدة ، وسمع بعضهم من اليهود أن التوراة نزلت جملة واحدة ، فأخذوا يتساءلون عن نزول القرآن نجوماً ، وودوا لو ينزل كله مرة واحدة . وقد ذكر الله اعتراضهم في سورة الفرقان ورد عليه « وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة . كذلك لنثبت به فؤادك ورتلناه ترتيلاً . ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيراً » .

ولقد أدرك العلماء سر هذا التدرج في النزول ، ولاحظوا انه « أدعى

إلى قبول القرآن بخلاف ما لو نزل جملة واحدة ، فانه كان ينفر من قبوله كثير من الناس لكثرة ما فيه من الفرائض والمناهي ، ويستدلون على ذلك بما أخرجه البخاري في صحيحه عن السيدة عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها قالت : انما نزل أول ما نزل منه سورة من المفصل فيها ذكر الجنة والنار ، حتى إذا ثاب الناس إلى الإسلام نزل الحلال والحرام ، ولو نزل أول شيء « لا تشربوا الخمر » لقالوا : لا ندع الخمر أبداً ، ولو نزل لا تزنوا لقالوا لا ندع الزنا أبداً » .

وظاهر كلام السيدة عائشة في قولها هذا انها جمعت بين تحريم الخمر وتحريم الزنا بالتدريج، فيخيل إلى المخاطب أن تحريم الزنا لم يتم إلا على مراحل كالخمر ، وليس ذلك بصحيح ولا هو مراد بنت الصدّيق ، فانها رضي الله عنها كانت تعلم ان الزنا حرم دفعة واحدة ، في خطوة قاطعة جازمة بمثل قوله تعالى (ولا تقربوا الزنا انه كان فاحشة وساء سبيلاً) . فغاية الصدّيقة رضي الله عنها بيان أوائل ما نزل من القرآن ، وان تلك الأوائل ما كانت بمقتضى حكمة الله لتتناول الحلال والحرام ، بل تناولت أصول الايمان بالله واليوم الآخر . فعدم تحريم الزنا في أول ما نزل من الوحي لا يعني ان هذا التحريم تأخر كثيراً ، فقد وقع تحريمه في مكة على كل حال ، وهو لا يعني تدرج هذا التحريم على مراحل ، فما علمنا في كتاب الله ولا سنة رسوله إثبات منفعة في الزنا إلى جانب اثمه الكبير كما علمناه في تحريم الخمر والميسر ، ولا رأينا لوناً من ألوان الزنا يقر في الإسلام بحال من الأحوال ، وانما الذي عرفناه ان الإسلام أمضى أمره بتحريم الزنا بأسلوب صارم ولهجة قاطعة ، كما حرم سائر الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم والبغي بغير الحق .

والواقع أنّ الإسلام فرق بين الأعماق والسطحيات في نفسية الأفراد والمجتمعات ، فكل قضية عميقة الجذور في نفس الفرد اتخذت شكل

عادة شعورية عميقة الجذور في نفس المجتمع أو اتخذت شكل تقليد اجتماعي أو عرف دولي ، فللاسلام فيها موقف المتمهل المتريث الذي يؤمن بأن البطء مع التنظيم خير من العجلة مع الفوضى . وكل قضية سطحية تنزلق إلى نفس الفرد أو إلى نفس الجماعة فتفسد عليها فطرتها الزكية النقية ، فهي جريمة في الحياة الإنسانية لا يجوز السكوت عنها ، فليقطع الإسلام فيها برأيه ، ولتكن حدودُه فيها غير قابلة للنقاش فما يناقش في أمر هذه الحدود إلا من اخترق هذه الحدود ، وما يخترق هذه الحدود إلا الذي انسلخ من انسانيته ومسخ على هيئة الخنازير أو القرود ! « تلك حدود الله ، ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها ، وذلك الفوز العظيم . ومن يعصِ الله ورسوله ويتعدَّ حدوده يدخله ناراً خالداً فيها ، وله عذاب مهين » .

وفي ضوء هذه التفرقة بين الأعماق والسطحيات في آفاق الأنفس والمجتمعات ، نظر الإسلام إلى القتل والسرقة والغصب وأكل أموال الناس بالباطل وجميع ضروب الغش في المعاملات نظرته إلى الزنا ، فحرمها مرة واحدة تحريماً قاطعاً ، وإذا صح أن التعبير عن أكثر هذه المحرمات إنما ورد في الكتاب أو السنّة متأخراً ، وان أكثرها وقع تحريمه في المدينة بعد هجرة الرسول صلى الله عليه وسلم ، فلا يصح القول مطلقاً بتدرج التحريم على مراحل في هذه الشؤون، فكما حرم الله الزنا في لهجة قاطعة فقال : (ولا تقربوا الزنا انه كان فاحشة وساء سبيلاً) حرم القتل في خطوة جازمة فقال : (ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعدّ له عذاباً عظيماً) وحرم السرقة يوم قضت حكمته أن يعبر عن تحريمها في أسلوب صارم فقال : (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالاً من الله ، والله عزيز حكيم) .

وبمثل هذه الصرامة حرّم اغتصاب أموال الناس بغير حق فقال : «ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها إلى الحكام لتأكلوا فريقاً من أموال الناس بالإثم وأنتم تعلمون » . وكل لون من ألوان الغش في المعاملات حرّمه الرسول صلى الله عليه وسلم بهذه اللهجة القاطعة بقوله : « من غش فليس منا » وقوله : « كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه» ، وقوله في خطبته العظيمة في حجة الوداع : « إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا ، ألا هل بلّغت؟ اللهم فاشهد » .

والناس — وحتّى الدعاة المخلصون منهم إلى الله — يخلطون بين تأخير البيان لوقت الحاجة وبين تدرج التشريع ،فلقد أخر الله بيان أحكام كثيرة من حرام وحلال ، ومن أوامر ونواه ، ولكنه حين أراد بيانها أمضى أمره فيها مرة واحدة ، ولم يدع فيها للتدريج مجالاً ، بل علم المؤمنين سرعة الاستجابة لأوامره وأوامر رسوله حتّى لا يجادلوا بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير ، فقال تعالى : « فلا وربك لا يؤمنون حتّى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً » وقال : « وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ، ومن يعص الله ورسوله فقد ضلّ ضلالاً مبيناً » .

لقد أعدّ الله المؤمنين لتحمل التكاليف ، ففي أول أمرهم كلّفهم الصلاة والصدقة والصيام ، لكن الصلاة كانت في البداية صلاة مطلقة بالغداة والعشيّ ، فما فرضت عليهم بعددها في اليوم والليلة وركعاتها وأشكالها إلا قبل الهجرة بسنة ، وعرف المسلمون أول أمرهم أنواعاً من الصدقة والصيام ولكن مقادير الزكاة وشروط الصيام لم تفرض إلا بعد الهجرة بسنة ، فهذا كله من مرانة الإسلام — أو هو من مرونته

على حد التعبير العصري الخاطىء الشائع – فالله يقول : (ما جعل عليكم في الدين من حرج) ويقول : (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) فما يريد الله أن يشقّ على عباده ، بل أخذهم بالرفق ، ونهاهم عن كثرة السؤال لئلا يبدو لهم ما يكرهون من جديد التكاليف فقال عز وجل : (يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم وان تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم ، عفا الله عنها) .

واذا كان هذا كله من باب تأخير البيان لوقت الحاجة ، وليس من التدريج في شيء ، فان انطباق هذا الحكم على السطحيات المنزلقة إلى نفس الأفراد والجماعات أولى وأجدر ، ومن هنا لم يدع داع – كما قلنا – إلى التدرج في تحريم الزنا ولا القتل ولا السرقة ولا أكل أموال الناس بالباطل .

إنما يكون التدرج إذاً في مثل الخمر والميسر من العادات الشعورية أو الأمراض النفسية ، وفي مثل استرقاق الأسرى من التقاليد الاجتماعية والأعراف الدولية . ففي تحريم المسكرات من حيث هي عادة شعورية مثلا ، فأول ما نزل في أمرها قوله تعالى في سورة البقرة (يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما) فوجّه أنظار السكارى إلى أن الحرمة انما تقوم على غلبة الشر ، فمهما يكن في الخمرة من منافع اقتصادية في المتاجرة بها ومن منافع ظاهرية في حمرة الخد التي توهم الصحة الحسنة ، ومن منافع اجتماعية فيما تدفع اليه من السخاء والجود في حالة السكر والعربدة ، أو من الشجاعة التي تصل إلى حد التهور في ساحة الحرب ، فان إثمها أكبر من نفعها ، فتلك علة كافية لتحريمها . فكانت الخطوة الأولى تحريكاً للمنطق التشريعي في نفوس المسلمين ، ثم تبعتها الخطوة الثانية بقوله تعالى في سورة النساء « يا أيها الذين آمنوا

لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتّى تعلموا ما تقولون » فضيّق عليهم الفرصة العملية لمزاولة السكر ، لأن الصلوات الخمس كانت قد شرعت في أوقات متقاربة لا يكفي ما بينها للافاقة من نشوة الخمرة . حتّى اذا أصبحت فرص السكر نادرة بطبيعة الحال حرم عليهم الخمر في لهجة قاطعة جازمة فقال في سورة المائدة « يا أيها الذين آمنوا انما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون . انما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدّكم عن ذكر الله وعن الصلاة ، فهل أنتم منتهون » فقالوا : انتهينا ، وانتهوا حقيقة ، وأصبحوا ينتظرون حدود الله في شارب الخمر ، ويخجلون أن يصل الأمر بأحد المسلمين إلى أن تقام عليه هذه الحدود !

ولكيلا يغفل الإسلام أمر التوجيه حين يشرع ، سواء اقتضت الحكمة تدرجه أم قطعه في هذا التشريع ، فتح باب التوبة على مصراعيه ، حتّى لا ينقطع رجاء العبد في رحمة الله ، فقال سبحانه : « قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ، ان الله يغفر الذنوب جميعاً ، انه هو الغفور الرحيم » وقال « واذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا فقل سلام عليكم ، كتب ربكم على نفسه الرحمة انه من عمل منكم سوءاً بجهالة ثم تاب من بعده وأصلح فانه غفور رحيم » .

الفَصلُ الخامِسُ

ارتباط العقيدة بالتشريع

في هذه الحلقة الخامسة من (سلسلة الإسلام بين التشريع والتوجيه) نود أن نؤكد أن العقيدة في الإسلام أصابها كذلك من تضخيم التوجيه على حساب التشريع ، ما أصاب العبادات والمعاملات وسائر ما شرعه الله .

وأهم جوانب العقيدة التي يقع فيها هذا الانحراف ثلاثة :

(١) صفات الله ولا سيما المتشابه منها .

(٢) تمثل نوع الصلة بين المخلوق والخالق .

(٣) تصور الجنة والنار .

وفي القرآن إشارة صريحة إلى الزيغ الذي يدرك متبعي المتشابهات ابتغاء الفتنة وابتغاء التأويل الفاسد . قال تعالى في سورة آل عمران : « هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات. فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ،

وما يعلم تأويله إلا الله ، والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا ، وما يذكّر إلا أولو الألباب » .

ولقد وفق إلى الخير والصواب كل من فهم أن الوقف في الآيـة على اسم الجلالة (وما يعلم تأويله إلا الله) ، وما كان يخطر على بال أحد من السلف الصالح في الصدر الأول إلا هذا المعنى ، ففي القرآن ضرب من الآيات المتشابهات لا سبيل لأحد من البشر إلى الوقوف على حقيقته وكنهه ، وانما يقفون أحياناً على الحكمة من وجوده وذكره . أخرج الدارمي عن سليمان بن يسار أن رجلاً يقال له ابن صبيغ قدم المدينة فجعل يسأل عن متشابه القرآن ، فأرسل اليه عمر وقد أعد له عراجين النخل ، فقال : من أنت ؟ فقال : أنا عبد الله بن صبيغ . فأخذ عمر عرجوناً فضربه به حتى دمي رأسه ، وفي رواية : انه كتب إلى أبي موسى الأشعري ألا يجالسه أحد من المسلمين . وقد اشتهر كثيراً أن الإمام مالكاً سئل عن قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) فأجاب : « الاستواء معلوم ، والكيف مجهول ، والسؤال عنه بدعة ، وأظنك رجل سوء ، أخرجوه عني » .

والذين يعنيهم تضخيم جانب التوجيه على حساب جانب التشريع ، يعتقدون أن عقول الناس وقلوبهم ومشاعرهم لا يمكن توجيهها عن طريق التفويض والتسليم والايمان بالغيب ، فيحملون الصفات المتشابهات على أقرب مجاز ، ويؤولون الاستواء على العرش بالعلو المعنوي والتدبير من غير معاناة ، ومجيء الله بمجيء أمره ، وفوقيته بالعلو لا في جهة ، وجنبه بحقه ، ووجهه بذاته ، وعينه بعنايته . ويبذل هؤلاء كل هذا العناء في التأويل لمجرد توجيه الناس وتقريب حقائق الايمان من عقولهم ، مع انهم إذا خلوا إلى أنفسهم جنحوا إلى مذهب السلف وخافوا أن يلقوا وجه الله على غيره ، فهم في أعماقهم مفوضون ، وبالغيب مؤمنون ،

وهم بين الناس مؤولون يخرجون النصوص عن ظاهرها ليكسبوا الأنصار الجدد كما يزعمون ، وذلك – لعمري – تناقض شنيع لا يجوز أن يساور قلوب المؤمنين ، لأن في التناقض تردداً وارتياباً ، والايمان يعتمد على اليقين ولا يجامع الارتياب بحال من الأحوال . قال تعالى : « انما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا) فكل قضية ايمانية ، كلية كانت أو جزئية ، يجب أن يقول المؤمن فيها قولاً واحداً بينه وبين نفسه ، وبينه وبين الناس ، وما يفتي به للناس لا يجوز أن يغاير ما يفتي به لنفسه ، ولا سيما في شؤون الغيب ، فانها جميعاً لا تقبل تعدد الوجوه ، وانما تفرض وجهاً واحداً هو الذي شرعه الله في كتابه أو على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم ، وكل تفكير لا يقوم على هذا الأساس فهو لون من الانحراف والشذوذ والضلال .

والواقع أن الناس لا يتمثلون تمثلاً صحيحاً نوع الصلة بين المخلوق والخالق فتعمر رؤوسهم أساطير عن الله جل شأنه،وعمن يظنونهم أولياء الله الصالحين الطاهرين،وإن الصفات التي يصح أن يصفوا بها الله لتستحيل في أذهانهم صفات لهؤلاء الأولياء ، فيتخذونهم من دون الله شركاء وأنداداً ، ويحبونهم كحب الله ، ويحسبون أنهم بتعظيم هؤلاء الأولياء يتقربون إلى الله زلفى ، وغداً تنقطع الأسباب بين التابعين والمتبوعين ، ويعلم الجميع ان القوة لله جميعاً ، وقد صور الله هذا المشهد الشاخص بقوله عز وجل : « ومن الناس من يتخذ من دون الله أنداداً يحبونهم كحب الله ، والذين آمنوا أشد حباً لله ، ولو يرى الذين ظلموا إذ يرون العذاب ان القوة لله جميعاً وان الله شديد العذاب، إذ تبرأ الذين اتُبعوا من الذين اتَبعوا ورأوا العذاب وتقطعت بهم الأسباب . وقال الذين اتَبعوا لو أن لنا كرة فنتبرأ منهم كما تبرؤوا منا ، كذلك يريهم الله أعمالهم حسرات عليهم وما هم بخارجين من النار » .

وخلع صفات الله عزّ وجلّ على المخلوقين من عباده المسلمين بالصالحين غالباً ما نجده عند الأتقياء الذين يكبرون من شأن الروح ، ويرون أن الجانب الروحي في الإسلام هو الموجه لكل عقائده وتشريعاته ، شأنه في ذلك شأن سائر الأديان . وتلك فكرة خاطئة ، فالروح ذات أثر لا ينكر في توجيه التعاليم الإسلامية ، ولكنها ليست وحدها هي الموجهة ، بل يُسهم معها جنباً إلى جنب المادة بأقوى معانيها ، على أن تنظف الوسائل إليها ، فقد جعل الله الأمة الإسلامية أمة وسطاً في عقيدتها ، لا تغلو في التجرد الروحي ولا في الارتكاس المادي ، وانما تهتدي بهدي الفطرة السليمة ، فتعطي للمادة نصيبها كما تعطي للروح نصيبه ، ليكون المؤمنون شهداء على الناس ، يكشفون لهم انحرافهم ، ويصححون لهم أخطاءهم ، ويكون الرسول عليهم شهيداً ، يحذرهم طريق الغواية ، ويهديهم إلى سبيل الرشاد ، على حد قوله تعالى : (وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً) .

ولكيلا يحمل الناس غلوهم في الجانب الروحي على تعظيم بعضهم لبعض بغير حق لم يصور اللهُ رسوله الكريم خاتم النبيين في القرآن إلا بصورة العبد الذي يطيع ربه ، ويخاف عذابه ان عصاه ، فما النبي إلا بشر مثل سائر البشر ، ليس عليه إلا البلاغ ، ولا يملك خزائن الله ولا يعلم الغيب ، ولا يزعم لنفسه صفة ملكية تغاير صفة الإنسان وخلقه (قل لا أقول لكم عندي خزائن الله ،ولا أعلم الغيب ،ولا أقول لكم إني ملك ، إن أتبع إلا ما يوحى إليّ) .

ويغلو الناس أخيراً في التوجيه حين يريدون أن يستخلصوا من القرآن الكريم صورة الجنة والنار ، فتصبح الجنة عندهم مجرد نعيم روحي ، ويمسي الجحيم عندهم مجرد تبكيت للضمير ، أما الآيات الكثيرة التي تصف ألواناً من النعيم الحسي أو العذاب الحسي — وهي في القرآن

لا تخفى – فلا تُفهم عند القوم إلا على أنها ضروب من المجاز والكناية والرمز ، لأن التصوير في كتاب سماوي لا يعقل أن يتناول غير المعنويات ولا سيما في العالم الآخر .

وهذه أيضاً فكرة منحرفة متسرعة يقع فيها أحياناً بعض الغُيُر على الإسلام ، المخلصين في الدعوة اليه ، ومنشؤها في أنفسهم هذه الصورة الغامضة التي يخلعها على الإسلام المغالون في التوجيه ، المتهاونون بأمر التشريع . إن الله كما يشرع الحلال والحرام ، يشرع العقائد وأصول الايمان ، وقد عرض القرآن لتصوير النعيم والعذاب ، بعد البعث والحساب ، فاذا هما تارة حسيان ، وتارة معنويان ، وأحياناً مزيج من هذا وذاك .

ولعل الازدواج في مظاهر النعيم والعذاب بين الحس والمعنى هو الأغلب على صور الجنة والنار . فاذا قرأت قوله تعالى : (إن أصحاب الجنة اليوم في شغل فاكهون . هم وأزواجهم في ظلال على الأرائك متكئون . لهم فيها فاكهة ولهم ما يدّعون . سلام قولاً من رب رحيم)، رأيت التكريم المعنوي يصاحب النعيم الحسي ، فاذا أنت تذكر ان رضوان الله في الجنات أكبر من الجنات ، واذا أنت ترتل قول الله الكريم (وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها ومساكن طيبة في جنات عدن ، ورضوان من الله أكبر ، ذلك هو الفوز العظيم) . واذا قرأت قوله تعالى (إن شجرة الزقوم ، طعام الأثيم ، كالمهل يغلي في البطون ، كغلي الحميم ، خذوه فاعتلوه إلى سواء الجحيم ، ثم صبوا فوق رأسه من عذاب الحميم . ذق انك أنت العزيز الكريم ! إن هذا ما كنتم به تمترون) ادركت ان التبكيت النفسي يصاحب العذاب الحسي ، وانهما يتناسقان وينسجمان ويزدوجان .

والواقع ان هذا كله مرتبط ارتباطاً وثيقاً بتصور البعث الإنساني في الإسلام ، فانه جسماني روحاني ، يقوم على ان الإنسان في الآخرة

لن يصبح ملاكاً ، بل سيظل انساناً ، له روحه وجسده ، فهو اذاً يدرك اللذات الروحية والحسية كما يشعر بالعذاب الحسي والمعنوي . ولكن الآيات القرآنية والأحاديث النبوية في وصف اليوم الآخر تشعرنا بأن القوى الروحية ستكون هي المسيطرة الغالبة ، فالاجساد تتشكل بالصور اللطيفة ، واهل الجنة والنار يتخاطبون رغم المسافات البعيدة ، كما قال تعالى (ونادى أصحاب الجنة أصحاب النار أن قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقاً فهل وجدتم ما وعد ربكم حقاً . قالوا نعم . فأذن مؤذن بينهم أن لعنة الله على الظالمين) .

وفي الصحيح ان الله يقول لعباده الصالحين يوم القيامة : يا عبادي أرضيتم فيقولون يا ربنا وما لنا لا نرضى . فيقول : أو ما تريدون أفضل من ذلك ؟ فيقولون : وما أفضل من ذلك ؟ فيقول تبارك وتعالى (أحل عليكم رضواني فلا أسخط عليكم بعده أبداً) .

البَابُ الثَّالِثُ

الشَّريعَةُ الإسْلاميَّةُ وَالمجتمعُ العَصْرِيّ

الفَصْلُ الأوّل

الدين والمجتمع العصري

يرى علماء الاجتماع والانثروبولوجيا أن الانسان كان ولا يزال يتقدم ويتطور بفضل ما يطرأ على الكون والحياة من تغيرات مستمرة . واذا رصدنا ضروب تلك التغيرات منذ الخمسينات حتى السبعينات التي نمر بها الآن ، أوشكنا أن نستنتج أن التسارع التكنولوجي قد طبع بميسمه ملامح المجتمع العصري طباعة لا رجعة عنها بعد الآن . فأي مكـــان بعد هذا للدين في مجتمع صاعد ، دائم الصعود ، لا ينكص أبداً في ميدان من الميادين ؟

وهذه الصورة التي يرسم بها علماء الاجتماع ما يشبه التعارض التام بين الدين والمجتمع العصري ، إذا كانت في ظاهرها تعبيراً عن الوقائع وحقائق الأشياء ، لا ترقى في نظرنا إلى المساس بجوهر الدين ، ولا بأصالة التدين ، وإنما تنال « الصياغة المترمتة » للدين لدى « فئات » من حملته وممثليه في القرن العشرين .

إن الدين في جوهره ووجوده الفعلي تغيير دائم نحو الأفضل لأطوار

الانسان وأوضاع المادة ونظم الاجتماع ، فأنى له أن ينسلخ عن واقع الحياة ، ويتخلى لأي سبب كان عن كل فاعلية وتأثير ؟

يقول الذين يخلطون بين النظرية والتطبيق ، وبين الدين والمتدينين : إن قوى الإنسان العاقلة الآخذة بالنضوج استطاعت بالتدريج أن تنقذ المجتمع العصري من غيبيات الدين والميتافيزيقا ، لترتقي به إلى آفاق العلم الوضعي ، وتصنع له من طريق العلم ما يشبه المعجزات ، فكل رجعة إلى الدين ترادف دائماً رجعة إلى الوراء !

وأولئك الذين يهرفون بما لا يعرفون مضطرون إلى الإقرار بأن تصورهم هذا لا يكون سليماً إلا إذا كان الدين الذي يهاجمونه « غيباً » كله ، لا مكان فيه للعلم ، ولا للتجربة ، ولا لتنظيم الحياة في ميادين السياسة والاقتصاد والاجتماع .

ولو ألموا بأبسط البديهيات عن القيم الدينية ، ولا سيما الإسلامية ، لاكتشفوا من واقعيتها الإيجابية في مواجهة المجتمع العصري ما يؤكد تحديها لكل المعضلات ، ومواكبتها الكاملة لمنجزات العلم في جميع الحقول .

فإذا ألفينا أن نظرة الدين إلى العلم هي كنظرة العلم إلى ذاته ، وأن موقف الدين من التكنولوجيا هو أيضاً كموقف العلم من أعظم ثمراته ، وأن تصور الدين للانسان كتصور العلم والتكنولوجيا لهذا الإنسان ، من حيث اعتباره جزءاً لا يتجزأ من هذا الوجود ، لم يبق في وسعنا أن نتهم الدين بالانسلاخ عن واقع الحياة ، ولا بالانسحاب من ميادين التطور والارتقاء .

إن موقف الدين من هذا كله لواضح وصريح . أما العلم فهو في الإسلام قيمة أساسية ، يتفاضل الناس فيها كما يتفاضلون بالتقوى والعمل الصالح ، قال تعالى « يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات » ، وقال: « قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون » .

وما من ريب في أن العلم المقصود في هذا المقام شامل كل الشمول ، لا يقيده شيء من القيود ، وأنه أيضاً قابل باستمرار للتقدم والزيادة والتغيير والتطوير ، كما ينبيء عن ذلك قوله تعالى خطاباً لنبيه ولكل عاقل من البشر : « وقل رب زدني علماً » ، وهو صريح في ان مسيرة العلم لا تتوقف أبداً ، وأن على الإنسان أن يستزيد من كل علم يسبر أغوار الوجود ، بلا حدود ولا قيود .

ومما لا ريب فيه أن قد مرت على الإنسان العاقل عشرات الألوف من الأحقاب، وهو يطيل التأمل في تحركه المضني البطيء، حتى استطاع أن يكتشف قدرته العقلية المجهزة بأضخم الطاقات ، فما كان لشيء من العلوم التطبيقية العملية أن يبصر النور إلا بعد سلسلة من الافتراضات والتأملات الطوال ، عبر القرون والأجيال .

من هنا كان في القرآن الكريم ذلك النداء المتواصل إلى استخدام الطاقة الفكرية لدى تقرير الأدلة العقلية وإيراد الحجج والبراهين على حقائق الكون والحياة ، كما في قوله تعالى : « فاعتبروا يا أولي الأبصار » ، « أفلم يسيروا في الأرض ، فتكون لهم قلوب يفقهون بها ، أو آذان يسمعون بها ، فإنها لا تعمي الأبصار ، ولكن تعمي القلوب التي في الصدور » « إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون » ، « إن في ذلك لآيات لأولي النهى » ، « وفي أنفسكم ، أفلا تبصرون » ، « قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين » .

ولقد دعا القرآن إلى طرح التقليد ، ونبذ العقائد المتوارثة عن حقائق هذا الوجود ، في مثل هذا التصوير الحي الفريد : « وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا ، أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون ». وبلغ مدى أبعد من ذلك، حين شبّه في الآية التالية من عطلوا طاقاتهم الفكرية بالأنعام التي لا تسمع إلا دعاء الرعاة : « ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع إلا دعاء ونداء ،

صمٌ بُكْمٌ عمي فهم لا يعقلون » ، وقال في موضع آخر الذين عطلوا حواسهم : « لهم قلوب لا يفقهون بها ، ولهم أعينٌ لا يبصرون بها ، ولهم آذان لا يسمعون بها ، أولئك كالأنعام بل هم أضلّ ، أولئك هم الغافلون » .

ولم تكن تلك الآيات المحركة لدواعي النظر إلا خطوات تمهيدية نحو إحكام الارتباط بين « علمية » النظرة التأملية الاستقرائية و « علمية » الإنجازات التجريبية التطبيقية ، بضرب من الصياغة المادية التي لو محونا تعابيرها الدينية « المحضة » لتوهمنا أنها علمية « بحتة » .

أما الكائنات الحية فتنشأ كلّها من الماء ثم تبلغ كمالها بالتدريج ، كما قال تعالى : « وجعلنا من الماء كل شيء حي » وقال : « والله خلق كل دابة من ماء » .

وأما الأجرام السماوية فتكونت كلها من دخان ثم بلغت كمالها بالتدريج ، كما قال تعالى : « ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً ، قالتا أتينا طائعين » . ولا ندرك ما في التعبير « بالدخان » هنا من قيمة مادية محضة إلا إذا تذكرنا أن من الافتراضات العلمية التي ما تزال وجيهة أنه في أول تاريخ مجرتنا كانت هناك سحابة من غبار ذي تركيب كوني يشبه السديم .

ومن زاوية التعبير المادي المحض ، لا بد لنا أن نلاحظ ما ورد في القرآن المجيد من أن أصل الكائنات كلها واحد ، من حيث تركيبها الذري من زوجين اثنين : « ومن كل شيء خلقنا زوجين اثنين » ، « سبحان الذي خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض ، ومن أنفسهم ، ومما لا يعلمون » . وليس عسيراً علينا هنا أن نعقد ، إذا شئنا ، مقارنة بين الصياغة الدينية وما اكتشفه العلم الحديث من تكوّن كل ذرة من الكترون وبروتون وانحلالها إلى كهارب موجبة وكهارب سالبة .

ولا يفوتنا كذلك – تعزيزاً لعلمية النظرة – أن نشير إلى إغراء القرآن بمعرفة الكون والحياة من خلال التقديرات الكمية الخاضعة للقياس والعد والحساب ، كما في قوله تعالى : « هو الذي جعل الشمس ضياءً والقمر نوراً ، وقدره منازل ، لتعلموا عدد السنين والحساب ، ما خلق الله ذلك إلا بالحق ، يفصل الآيات لقوم يعلمون » . ولقد امتدت أهمية الأرقام إلى الإيحاء بأن التقديرات الربانية في إطار الكم والزمان أحكمت برمتها وفق ماهيات سابقات ، كأنها وزنت بأدق الموازين : « وأنبتنا فيها من كل شيء موزون » ، « إنا كل شيء خلقناه بقدر » ، « وخلق كل شيء فقدره تقديراً » .

بيد أن هذه التعابير المادية – وإن التقت أساساً مع ما انتهى اليه العلم الحديث حول نشأة الكائنات وتقدير ماهياتها ، لم ترد في النصوص الدينية على أنها « معلومات » مقصودة لذاتها ، بل على أنها ومضات عرضت ضمن سياق معين ، لغايات دينية منذ البداية ، وكانت على قلتها بالغة من القوة والوضوح مبلغاً يوقظ العقل الإنساني إلى الالتزام بالتفسير العلمي الصحيح ، المبرأ من الأوهام والخرافات والأساطير .

ومهما يكن من شيء ، فإن مجرد الإقرار بعلمية النظرة الدينية إلى حقائق الكون والحياة ينفي نفياً حاسماً ذلك التعارض المتوهم بين الدين والمجتمع العصري ، لأنه من أقوى الشواهد – إذا ما فهم على ما أوضحناه – على استساغة القيم المادية المحضة وإدراجها في حركة تنسيقية نادرة المثال ضمن إطار الغيبيات التي هي بدورها محكمة الارتباط بتكوين الكون على أبدع نظام. وليس لنا من غاية وراء ذلك إلا إبراز الحقيقة القائلة إن للانسان طبيعتين : إحداهما مقيدة بحواجز الزمان والمكان ، والأخرى منفلتة من كل تلك القيود في عالم غير مادي وغير محسوس ، وهذه الحقيقة نفسها هي التي تؤكد أن هذا الكائن البشري الممتاز هو محور هذا الكون ،

الذي أمد بدوافع الحركة والتأثير ، وهُيىء لعمليات التغيير والتطوير .

وعندما نتفق على أن العلم ليس « المعلومات » ، بل طريقة أو منهاج للكشف الدقيق العميق عن حقائق الوجود ، وعلى أن التكنولوجيا ليست « الأجهزة والآلات » ، بل عملية خلق في الأساس لتنمية الحياة والأحياء ، ثم نجد القيم الإسلامية — من خلال نصوصها المتضافرة ، وشروحها المتكاثرة — لا تقف عند حد ، ولا تريد للانسان أن يقف عند حد في عمليات الخلق والإبداع ، فلا مناص لنا من الاعتراف بمواكبة تلك القيم الإسلامية للمجتمع العصري، ولحركة التقدم العلمي والتكنولوجي فيه .

وذلك يعني — على وجه الإجمال — أن القيم الإسلامية تتحرك غالباً باتجاه العلم والتكنولوجيا ، في جمهرة التغييرات التي أحدثتها الانجازات العلمية منذ الخمسينات من القرن الحالي ، سواء انصبت على أنماط الحياة الاجتماعية ، أم مست نظم السياسة وأصول الاقتصاد ، ولا بد لحملة الدين والدعاة إليه من أن يقدموا لها باسمه ما يبدو دائماً أقربها إلى التجديد ، وأبعدها عن الانكماش والجمود .

وإذا اكتفينا بالإشارة إلى رؤوس المسائل التي تؤكد مواكبة الإسلام لمتطلبات الحياة العصرية ، لأن المقام لا يسمح بالتفصيل ، كان لزاماً علينا أن نعالج في بحوث مستقلة، بشيء من الإسهاب ، قضايا تنظيم النسل وبعض العقود والمعاملات ، وتميز المعاملات المصرفية عن الربا الصريح ، وزرع القلوب والعيون ، ومحاولات « تصنيع » الإنسان ، وعلينا ، قبل هذا وبعد هذا ، أن نتقبل من أبناء عصرنا ألواناً من النقد تتضاءل يوماً بعد يوم ، حين نردد مع ابن قيم الجوزية : « إن الشريعة عدل كلها ، ورحمة كلها ، فحيثما يكون العدل فثم شرع الله » .

الفَصْلُ الثَاني

القيم الاسلامية
والتسارع التكنولوجي والحضاري

مما لا ريب فيه ان عصرنا اليوم الآخذ بالامتداد إلى الغد هو عصر العلم والتكنولوجيا ، بل هو ، بعبارة أدق ، عصر التقدم العلمي والتكنولوجي ، إذ سيطرت فيه العلوم البحتة والعلوم الطبيعية بالذات سيطرة تامة على كل مجالات الحياة ، ومن أجل هذا أوشكت القيم المادية فيه أن تتحكم وحدها بمصير الكون والإنسان . فهل للقيم الروحية ، ومنها الإسلامية ، موقف طليعي أصيل ، يواكب حركة التطوير والتغيير ، أو يتحداها تارة ويحد من خطرها تارة أخرى ؟ أم قضي على تلك القيم ، حتى الإسلامية ، أن تنسلخ عن واقع الحياة ، وتتخلى دفعة واحدة عن كل فاعلية وتأثير ؟

....

لكي نجيب عن هذا السؤال لا بد من نظرة فاحصة إلى حقيقتي العلم والتكنولوجيا ، استنتاجاً للموقف الذي تقفه كل حقيقة منهما ، والقيم الفعلية الكامنة في كل منهما ، فعلى هذا الأساس وحده يحق لنا أن نقيم

موازنة بين موقفين ، يتوهم طوراً انهما متعاديان ولا عداء ، ويظن طوراً آخر انهما متلاقيان ولا لقاء ...

راجعت ما بين يدي من معجمات وموسوعات علمية ، فلم أجد في شيء منها ان العلم هو « المعلومات » ، ولا ان التكنولوجيا هي « الماكينات والآلات » ، بل الذي وجدته عن العلم انه عملية خلق في الأساس[1] ، فهو بهذا الاعتبار طريقة أو منهاج أو « قيمة » من قيم الحياة تحدد بها القواعد الموصلة إلى « الكشف الدقيق العميق عن أطوار الإنسان ، وأوضاع المادة ، ونواميس الوجود »[2] . والذي وجدته عن التكنولوجيا انها ، بتشعبها عن العلم بلا جدال ، هي الأخرى عملية خلق في الأساس ، فهي بهذا الاعتبار « قيمة » أيضاً من قيم الحياة بوساطتها يتم الابتكار الدائم والصناعة الفنية المتواصلة لآلات وأجهزة يزداد تعقيدها يوماً بعد يوم ، ومن هنا كانت الحاجة إلى ربط « التكنيك » بـ « التكنولوجيا » أي إلى ادخال الصناعة الفنية الآلية في شمول التنظيم الانساني القادر وحده على فهم « التكنيك » وتنميته والهيمنة عليه . »[3] .

٢ — وما دامت الثمرة العظمى من ثمرات العلم « وهي التكنولوجيا » قيمة من القيم ، وكان العلم نفسه ، وقد ابتدعها وانتهى اليها ، قيمة من القيم أيضاً ، وما دام التقدم التكنولوجي ، الذي هو في عصرنا أكمل صورة من صور التقدم العلمي ، برغم ما وفره للحياة الإنسانية من نعماء وسراء ، قد سلب الإنسان في الوقت نفسه المزية الوحيدة الحقيقية التي تتيح له الافادة مما أعطاه ، عندما صرفه صرفاً شديداً عن قيم الرّوح ،

---

١ Arthur Kolestler, The Act of Creation

٢ Cf. Paul Robert, Dictionnaire de la langue française, art. Science

٣ Cf. N. Abbaganano : Il Paradosso della Tecnica, in Filosofia, Religione, Scienza, p. 153 - Torino, 1967.

وما دام الإنسان حتى في النظرة العلمية التكنولوجية ، جزءاً لا يتجزأ من هذا الوجود ، ولا يمكن تجاهل دوره العظيم في تنمية الحياة والاحياء ، فان التعارض المتوهم هو ، على ما يبدو ، بين انسان العصر الحديث وتكنولوجيا العصر الحديث ، وليس بين العلم والدين .

٣ – حتى ذلك التعارض المتوهم بين القيم الانسانية من نحو والقيم العلمية التكنولوجية من نحو آخر ، لو سلمنا جدلاً بانفصام العلاقة بين الانسان والروح ، انما نشأ من قسوة الاجحاف بحق « الانسانيات » ومن وطأة الهجوم عليها ، والاستخفاف بها : ففي الوقت الذي نُلفي الطبيعة الإنسانية تقاوم التغيير وتأباه ، وترهب المستقبل وتخشاه ، وتتمسك بالماضي وترضاه ، على ما يقوله شانكس Shanks في كتابه الطريف « المبتدعون » The Innovators [١] نلاحظ ان التغيرات السريعة المذهلة في الميدان التكنولوجي الدقيق تشكك في قيمة المعارف الانسانية كلها دون استثناء حتى لتوشك أن تخضع الأدب ، شعراً ونثراً، والفلسفة، تأملاً وفكراً ، لضروب معقدة من الرياضيات السيبرناتيكية Sybernatiques التي تعد اليوم أكثر العمليات الترقامية تقدماً وتطوراً . ذلك ما نستنتجه على الأقل من محاضرتين شهيرتين ، إحداهما للسير بيتر مدور عن « العلم والأدب » [٢] . والأخرى ألقاها اللورد سنو في جامعة كمبردج عما سماه « بالثقافتين » [٣] ، رامياً بهذا إلى « الثقافة التقليدية » أو « الانسانية » و « الثقافة الحقيقية » أو « العلمية التكنولوجية » .

٤ – وكل المحاولات لتضييق الهوة بين تينك الثقافتين ، ومنها محاولة

---

١ M. Shanks, The Innovators, p. 239, Pelican Books, London, 1967

٢ Sir Peter Medawer, Science & Literature

٣ P.C. Snow, the Two Cultures, and a Second Look, New American Library, New York 1964.

نلسون الاستاذ في جامعة أكسفورد حين أصدر كتابه « هل العلم وسيلة أم غاية ؟ »[1] ، قد باءت بالخيبة والاخفاق ، لأنها اتسمت بالتحيز الظاهر للثقافة التكنولوجية على حساب الثقافة الانسانية ، بإلحاحها على طبع مناهج التعليم كلها بالطابع العلمي « البحت » ، واستغنائها الكلي عن جميع « التأملات » الأدبية والفلسفية .

وازاء هذا الغلو البالغ حداً من الغرور لا يطاق ، المتعالي بالقيم العلمية « البحتة » وحدها ، الهازىء بكل ما عداها ، لم يكن بد من أن تنشأ دراسات أكثر اعتدالاً واتزاناً ، وأقرب إلى وضع « القيم المتقابلة » في نصابها الصحيح . وفي طليعة تلك الدراسات جاء كتاب أبانيانو عن « مفارقات التكنيك »[2] يتخذ موقفاً ايجابياً وسطاً، لا يضخم جانباً على حساب جانب آخر ، فلا هو يدعو إلى اطراح التكنيك ، ولا هو إلى اغفال « الانسانيات » يميـــل .

يرى ابانيانو ان الإنسان اخترع الآلات للوفاء بحاجاته ، وللسيطرة بها على المادة ، لكنها ما لبثت أن تمردت عليه بعد ان كانت خاضعة له ، وصارت غاية بعد ان كانت وسيلة ، وما كان له مع ذلك ان يطرحها ، بل العلاج الوحيد الفعّال لذلك كله « هو التقبل الواضح التام لكل ما هو تكنيك على ما هو عليه وما ينبغي أن يكون عليه ، إذ لن يتم اصلاح التكنيك إلا بالتكنيك نفسه » ، « وهذا لا يعني من الناحية الفنية ان للتكنيك عقلاً قادراً على تقدير كل شيء وترتيبه ، بل الأقرب إلى حقيقة التكنيك انه يوجه الانسان نحو الكمية والتكتل والامتداد ، ويربطه بتخارج المادة extériorité حاصراً في هذا التخارج كل طاقاته ، حاجزاً اياه

---

١ W.R. Nelson, «Science: A Means or an End?» The Politics of Science, Oxford University Press, N.Y. 1968. Specially p. 478.

٢ N. Abbagnano, Il Paradosso della Tecnica, op. cit.

عن التأمل من داخل ذاته،مجانباً لطبيعته الحقة ، القائمة مبدأً وأساساً على القيم الروحية »[1] .

٥ — لا مناص إذاً للانسان من أمرين يتكاملان ولا يتعارضان : احدهما طبيعته الروحية الأساسية التي لا يجوز له التفريط بها ، والا أضاع نفسه والآلة التي صنعها واستعد للهيمنة عليها ، والآخر الآلة نفسها التي ما تزال تفيده وتيسر رفاهيته برغم مساوئها ، وما كان للانسان أن يعتبر تلك الآلة ألدّ أعدائه ، ولا أن يعدها سبباً مباشراً أو غير مباشر في انحلاله الروحي . ولكي يتم التناسق بين هذين الأمرين ، ينبغي للانسان أن يتخلى عن توهمه القدرة ، بروحيته وحدها ، على الانطواء داخل الشعور على ذاته ، « لأن الروحية الحقة فعّالة ايجابية ، لا تزدري العالم ولا تخارجه ، بل تنفتح عليه ، وتأخذ منه وتعطيه »[2] .

ولئن كان هذا المفكر الغربي ابانيانو لم يبلغ ، وهو في أوج اعجابه بتكنولوجيا العصر الحديث ، حد التقليل من أهمية القيم الانسانية ، والقيم الروحية بالذات ، فما مصدر الاصرار على توهم التعارض المستمر بين قيم العلم وقيم الدين ، أو بين عملية الخلق التكنولوجي وطلاقة الانفتاح الروحي ؟

لعلنا نعثر على الاجابة المنطقية عن هذا التساؤل في كتاب « الشبح في الآلة » The ghost in the Machine للكاتب الشهير آرتر كيستلر Arthur Koestler الذي يقص قصة أسطورية عن تاجر شرقي ساذج لم يكن يجيد العد والحساب ، ثم وجد نفسه ذات صباح أمام محل تجاري ضخم مزود بأحدث الأجهزة الالكترونية ، وبعد لأي تكشف له سر العدد ، ومع ذلك لم يستخدم أجهزته العجيبة إلا في عمليات الجمع

---

١ Ibir, p. 148

٢ Ibid, p. 154

البسيطة ، وكذلك فعل أبناؤه وأحفاده وأحفاد أحفاده من بعده على توالي الأحقاب والأجيال ، الا انهم استبدلوا الضرب بالجمع ، وأحرزوا شيئاً من التقدم في مضمار الحساب [1] .

ان غاية الكاتب من وراء هذه الأسطورة معروفة واضحة : فهي توحي بأن الإنسان الشرقي ، وإن زوّد بأحدث الأجهزة والآلات ، عاجز عن استعمالها ، وهو أشد عجزاً عن اختراع أمثالها [2] ، لوقوعه تحت سيطرة الدين ، الذي يغريه بالبلادة والتخلف والجمود ، وينفره من كل تغيير جديد .

٦ ـ وحين يذكر الدين في الشرق يفترض أن يشمل جميع الأديان ، ولا سيما السماوية ، إذ كانت هذه البقعة من العالم مهبط الوحي ومستقر الرسالات ، ولكن الغربيين لا يذكرون الدين في الشرق إلا ويقصدون به الإسلام ، وخاصة في معرض الانتقاد والاتهام . ولو عرفوا أبسط البديهيات عن القيم الإسلامية لأقروا بأنها وحدها ، من بين القيم الروحية ، تمتاز بالواقعية الإيجابية في مواجهتها للقيم العلمية والتكنولوجية ، ولانجازاتها العملية ، وذلك من زوايا ثلاث :

أ ـ الالتقاء معها أساساً .
ب ـ التحرك باتجاهها غالباً .
جـ ـ الحد من خطرها أحياناً .

٧ ـ تنبىء عن الزاوية الأولى حقائق تاريخية كثيرة نعرض فيما يلي لما كان منها أوثق ارتباطاً بالقيم الإسلامية :

---

١ Arthur Koestler, The Ghost in the Machine, 1967
٢ Gr. Arthur Koestler, the Act of Creation

الحقيقة الأولى : ان العلم بوصفه كما أوضحنا في مستهل البحث طريقة أو منهاجاً هو قيمة أساسية في الإسلام . قال تعالى : (يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات) [1] .

وقال : (قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون) [2] . ومن الخطأ حصر « العلم » هنا في التفقه بأحكام الدين ، لما ورد من الآيات والأحاديث الدالة على ان العلم المطلوب هو قواعد المنهج الموصلة نظرياً وعملياً ، تأملياً وتجريبياً ، إلى الكشف الدقيق العميق ، عن أطوار الإنسان ، وأوضاع المادة ، ونواميس الوجود .

وقبل أن نتناول هذا بشيء من التفصيل ، خليق بنا ألا ننسى ، ابرازاً لقيمة العلم الأساسية وفاقاً لما ذكرناه ، ان أول ما نزل من القرآن اشتمل على اشادة ظاهرة بالقلم ، وسيلة الخروج من الجهل إلى المعرفة المطلقة بأوسع معانيها : (اقرأ باسم ربك الذي خلق . خلق الانسان من علق . اقرأ وربك الأكرم . الذي علم بالقلم . علم الإنسان ما لم يعلم) [3] .

واستنتاجنا ان العلم المقصود في هذا المقام مطلق كل الاطلاق ، شامل كل الشمول ، لا يقيده قيد ، ولا يحده حد ، وانه قابل باستمرار للتقدم والزيادة والتغيير والتطوير ، ليس مرده إلى الفهم الشخصي الذي قد يخطىء وقد يصيب ، بل إلى الخطاب القرآني الصريح ، في مثل قوله تعالى : (وقل رب زدني علماً) [4] فمن الواضح كما قال أهل البيان ، ان التنوين في لفظ « علماً » يوحي بالاستغراق والشمول ، حتى لكأن الانسان في كل زمان ومكان ، يطالب ، أو بالأحرى يطالب نفسه ،

---

١ سورة المجادلة ، الآية ١١ .

٢ سورة الزمر ، الآية ٩ .

٣ سورة العلق ، الآيات ١ — ٥ .

٤ سورة طه ، الآية ١١٤ .

بالاستزادة من كل علم يسبر به أغوار الوجود ، بلا حدود ولا قيود . ومعنى ذلك ان مسيرة العلم لن تتوقف أبداً حتى تقتحم كل مجهول .

٨ — وعندما نتذكر ان الانسان العاقل **Homo Sapiens** مرت عليه عشرات الألوف من السنين والأحقاب ، وهو في تحركه البطيء المضني يتأمل ويطيل التأمل في نفسه وفي الكون من حوله ، حتى استطاع أن يكتشف قدرته « العقلية » المجهزة بأضخم الطاقات ، نضطر إلى الاعتراف ، ونحن نقف بجانب الاسلام ، بقيمة للعلم أساسية مستندة في منهجيتها المتكاملة إلى « التأملية » **le contemplatif** النظرية المتقدمة زمناً قبل استنادها الى التجربية **experience** التطبيقية المتأخرة حصولاً ، فما كان لشيء من العلوم التطبيقية العملية أن يبصر النور إلا بعد سلسلة من الافتراضات والتأملات الطوال ، عبر القرون والأجيال .

وفي ضوء هذا المقياس ، يمكننا أن نلاحظ ان القرآن ، بمنطقه الوجداني البالغ التأثير ، وإن تجافى عن الطريقة المنطقية المباشرة في الاستدلال ، يدعو أول ما يدعو إلى استخدام الطاقة « الفكرية » لدى تقرير الدلائل « العقلية » وايراد الحجج والبراهين على حقائق الكون والحياة . وحسبنا في هذا الصدد قوله تعالى على وجه الاجمال : (فاعتبروا يا أولي الأبصار) [١] . ومن أوضح الشواهد القرآنية على هذا المنهاج الاستدلالي ما نجده في أواخر سورة يس [٢] عند اثبات البعث والنشور ، من سرد رائع لمقدمات متعاقبة تنتهي بالناظر فيها إلى التسليم بصحة هذه العقيدة من غير ارتياب : (أو لم ير الانسان انا خلقناه من نطفة فاذا هو خصيم مبين ؟ وضرب لنا مثلاً ونسي خلقه قال : من يحيي العظام وهي رميم ؟ قل : يحييها الذي أنشأها أول مرة ، وهو بكل خلق عليم .

---

١ سورة الحشر ، الآية ٢ .

٢ سورة يس ، الآيات ٧٧ — ٨١ .

الذي جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً ، فاذا أنتم منه توقدون . أو ليس الذي خلق السماوات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم ؟ بلى ، وهو الخلاّق العليم) . وإلى قيمة هذا الاستدلال العقلي ، شبه المنطقي ، نبه كثير من المشتغلين بالفلسفة وعلم الكلام ، كالإمام فخر الدين الرازي الذي قال : « بل أقر الكل بأنه لا يمكن أن يزاد في تقرير الدلائل العقلية على ما ورد في القرآن »[1] ، وكحجة الاسلام الإمام الغزالي الذي قال : « وأول ما يستضاء به من الأبواب ، ويسلك من طريق النظر والاعتبار ، ما أرشد اليه القرآن ، فليس بعد بيان الله بيان ! »[2] .

٩ — وتخصيص القرآن هذا الاسلوب الاستدلالي النظري التأملي بتلك العناية الظاهرة ، قد ترتبت عليه أحكام شرعية تناولت العقيدة الاسلامية في الصميم ، حتى رفض متكلمو أهل السنة والجماعة من الأشاعرة والماتريدية (مثلما رفضت المعتزلة طبعاً) ايمان المقلد ، وأوجبوا معرفة الله بالعقل لا بالشرع ، وروى عنهم ابن حزم الظاهري قولهم الصريح : « لا يكون مسلماً إلا من استدل »[3] .

وغني عن البيان ان المتكلمين ما اتخذوا هذا الموقف إلا تأثراً بالقرآن واستلهاماً لمعانيه ، ففيه نداء متواصل إلى اطراح التقليد ، ونبذ العقائد المتوارثة عن حقائق هذا الوجود ، كقوله تعالى : (واذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا ، أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون)[4] ، وقوله : (ولا تقفُ ما ليس لك به علم ،

---

١ انظر كتاب الأربعين في أصول الدين للفخر الرازي ، وقارن بكتاب « ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان » لبدر الدين الصنعاني ، ص ١٧ .

٢ احياء علوم الدين للغزالي ١ — ٩٢ طبعة القاهرة سنة ١٣٣٤ هـ .

٣ انظر « الفصل في الملل والأهواء والنحل » لابن حزم ٤ — ٣٥ .

٤ سورة البقرة ، الآية ١٧٠ .

ان السمع والبصر والفؤاد ، كل أولئك كان عنه مسؤولاً) [1] . ولقد بلغ مدى أبعد من ذلك ، حين شبه بالأنعام أولئك الذين عطلوا حواسهم وطاقاتهم الفكرية : (لهم قلوب لا يفقهون بها ، ولهم أعين لا يبصرون بها ، ولهم آذان لا يسمعون بها ، أولئك كالأنعام بل هم أضلّ ، أولئك هم الغافلون) [2] .

١٠ — وتعزيزاً لهذا الأسلوب التأملي في الاستدلال ، دعا القرآن في آيات كثيرة إلى استخدام الاستقراء ، للفحص الدقيق المستكنه لحقائق الاشياء ، كيف وجدت ؟ وممّ تركبت ؟ وكيف تطورت ؟ وان ذلك ليصدق على بدء الخلق ، كما في قوله: (قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق) [3] مثلما يصدق على ظواهر كونية في الأرض والفضاء ، وفي الحيوان والجماد ، كما في قوله في هذه اللوحة الشاخصة الحية : (أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت ؟ وإلى السماء كيف رفعت ؟ وإلى الجبال كيف نصبت ؟ وإلى الأرض كيف سطحت) [4] .

وهذا التحريك الدائم للطاقة العقلية ، تأملاً واستقراء ، تلقي عليه أحاديث الرسول ظلالاً تزيده انكشافاً وجلاءً : فاذا سمع المؤمنون قوله تعالى : (وهو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ، وكان عرشه على الماء) [5] أقبلوا على النبي يسألونه عن بداية العالم ، واذا هو يجيبهم : « كان الله ولم يكن شيء معه أو غيره ، وكان عرشه على الماء » [6] .

---

١ سورة الاسراء ، الآية ٣٦ .
٢ سورة الأعراف ، الآية ١٧٩ .
٣ سورة العنكبوت ، الآية ٢٠ .
٤ سورة الغاشية ، الآيات ١٧ — ٢٠ .
٥ سورة هود ، الآية ٧ .
٦ صحيح البخاري ، كتاب بدء الخلق .

ويعلق على هذا شارح العقيدة الطحاوية موضحاً ان في الحديث « اشارة » إلى حاضر موجود ومشهود (وهو هذا الكون المرئي) ، وقد أجابهم النبي عن بدء هذا العالم الموجود لا عن جنس المخلوقات ، وقد أخبرهم عن خلق السماوات والأرض ، فظهر ان مقصوده اخباره اياهم ببدء السماوات والأرض وما بينهما ، وهي المخلوقات التي خلقت في ستة أيام ، لا ابتداء ما خلقه الله قبل ذلك »[1] .

وأدنى ما يستنبط من ذلك تحريك دواعي النظر إلى ان ثمة موجود قد كان قبل وجود الكون ، وان في عملية الخلق نفسها ترتباً في الزمان ، واستمراراً في التطور ، وتدرجاً في نشأة الاجرام وتكاملها معاً ، ثم التكوين دفعة واحدة بصورة كاملة .

١١ ـ وربما ساغ لنا أن نجد هنا ، من غير أن نلجأ إلى محاولات « التبرير » و « التوفيق » التي لا شأن لها بالدين ، خطوة تمهيدية نحو احكام الصلة بين « علمية » النظره التأملية الاستقرائية والانجازات التجريبية التطبيقية ، ولا سيما إذا تابعنا في القيم الروحية الإسلامية تصوراتها لنشأة الحياة وتطورها من جهة ، ولدور الإنسان وفاعليته في الكون من جهة أخرى ، بضرب من الصياغة المادية التي لو محونا تعابيرها الدينية « المحضة » لتوهمنا انها علمية « بحتة » .

وفيما يتعلق بنشأة الحياة نذكر الآن ، على سبيل المثال لا الحصر ، ان عواملها المسماة في القرآن « بالعالمين » لم تبلغ كمالها إلا بالتدريج ، برغم تشابه مادتها الأولية ، سواء أكانت الماء « للاحياء » ، أم « الدخان » للأجرام . ومن الطريف ان شارح العقيدة الطحاوية ، لما علق على قوله تعالى (الحمد لله رب العالمين) توقف عند كلمة « رب » ليستخرج من

---

١ شرح العقيدة الطحاوية ص ٦٦ .

معانيها في نهاية المطاف « التربية » وهي ، كما قال ، « تبليغ الشيء كماله بالتدريج » [1] .

أما الكائنات الحية فتنشأ كلها من « الماء » ثم تبلغ كمالها بالتدريج ، كما قال تعالى : (وجعلنا من الماء كل شيء حي) [2] . وقال : (والله خلق كل دابة من ماء) [3] .

وأما الأجرام السماوية فتكونت كلها من « دخان » ثم بلغت كمالها بالتدريج ، كما قال تعالى : (ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً ، قالتا أتينا طائعين) [4] . ولا ندرك ما في التعبير بـ« الدخان » هنا من قيمة مادية « محضة » إلا إذا تذكرنا ان من الافتراضات العلمية التي ما تزال وجيهة « انه في أول تاريخ مجرتنا كانت هناك سحابة من غبار ذي تركيب كوني يشبه السديم » [5] .

١٢ — وشبيه بهذا، من زاوية التعبير المادي « المحض »، ما أشار اليه القرآن وأ ضحناه من ان أصل الكائنات كلها واحد،من حيث تركيبها الذري من زوجين اثنين : (ومن كل شيء خلقنا زوجين اثنين) [6] ، (سبحان الذي خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض ، ومن أنفسهم ، ومما لا يعلمون) [7] . وما نحسبنا بحاجة إلى عقد مقارنة بين الصياغة الدينية وما اكتشفه العلم الحديث من تكون كل ذرة من الكترون وبروتون

---

١ شرح العقيدة الطحاوية ص ٦٨ .

٢ سورة الأنبياء ، الآية ٣٠ .

٣ سورة النور ، الآية ٣٩ .

٤ سورة فصلت ، الآية ١١ .

٥ انظر محاضرة الدكتور زغلول النجار « محاولات الإنسان لتقدير عمر الأرض » محاضرات الموسم الثقافي سنة ١٩٦٨ — ١٩٦٩ الجامعة الكويتية ، ص ٥٠٢ .

٦ سورة الذاريات ، الآية ٤٩ .

٧ سورة يس ، الآية ٢٦ .

وانحلالها إلى كهارب موجبة وكهارب سالبة .

وانطواء الأجسام المادية على تلك الكهارب ، موجبة وسالبة ، ضرب له القرآن مثلاً بالجبال التي نتصورها ثابتة مع انها بما فيها من اشعاعات أشبه شيء بالسحاب : (وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب ، صنع الله الذي أتقن كل شيء) [1] .

«وان هذه التعابير المادية، وان التقت أساساً مع ما انتهى اليه العلم الحديث حول نشأة الكائنات وأصلها الواحد ، لم ترد في النصوص الدينية على انها « معلومات » مقصودة لذاتها ، بل على انها ومضات عرضت ضمن سياق معين ، لغايات دينية منذ البداية ، بيد انها ومضات ، على قلتها ، بالغة من القوة مبلغاً يوقظ العقل الانساني إلى الالتزام بالتفسير العلمي الصحيح » ، المستند إلى ظواهر الكون نفسها ، الرابط بين أسبابها ومسبباتها ، المستنبط لنواميسها وسننها .

١٣ – ومثل هذا يقال أيضاً فيما يعرض للكائنات من أطوار تتعاقب عليها بعد نشأتها . إلى الحد الذي يمكننا معه أن نقول : ان نظرية الخلق المستمر Création Continue التي تبناها كل من ديكارت[2] وملبرانش [3] ، مسبوقة في القرآن بقوله تعالى (خلقاً من بعد خلق) [4] ، ولا سيما إذا قرأنا في تعليق ابن حزم عليها ما نصه : « والله تعالى خالق لكل مخلوق في كل وقت ، قال عز وجل : (ثم أنشأناه خلقاً آخر) [5] ، وقال تعالى : (خلقاً من بعد خلق) ، فصح انه في كل حين يحيل الله تعالى أحوال مخلوقاته ،

---

١ سورة النمل ، الآية ٨٨ .

٢ Descartes, Discours de la Méthode p. 47; les principes de la philosophie, p.p. 192-193.

٣ Malbranche: **Entretiens métaphysiques**, VII, 7 ed.

٤ سورة الزمر الآية ٦ .

٥ سورة المؤمنون ، الآية ٦ .

فهو خلق جديد ، والله تعالى يخلق كل حين جميع العالم خلقاً مستأنفاً دون أن يفنيه »[1] . على ان نظرية الخلق المستمر ، وان لم تبرأ في أصل صياغتها من الجانب التأملي أو الفلسفي ، قد وجدت (فيما بعد) امتدادها العلمي في نظرية التطور Evolution بكل ما يسودها من نزوع ظاهر إلى مادية التعبير عن الظواهر والحقائق . ومن العجيب حقاً ان الصياغة القرآنية أميل إلى تأييدها أو الالتقاء معها ، خلافاً لمن ادعى عكس ذلك من غير أن يأتي ببرهان على دعواه . وما الزيادة في الخلق ، لدى الانتقال من الأدنى إلى الأعلى ، الا تصور ديني منسجم مع فكرة التطور ، قائم في الكائنات كلها ، علويها و سفليها ، ملحوظ فيه باستمرار انه من صنع الخلاق العليم ، كما قال تعالى : (يزيد في الخلق ما يشاء ، ان الله على كل شيء قدير)[2] .

واجلى ما يكون ادراك هذا التطور إذا ما تعلق بالانسان تعلقاً مباشراً . فمثلما ان هذا الانسان ، من حيث هو كائن مادي ، قد جاء خاتمة لسلسلة من المخلوقات أدنى منه سبقته على هذه الأرض ، كما يشير إلى ذلك لفظ « خليفة » في قوله (اني جاعل في الأرض خليفة)[3] ، كذلك انتهى الإنسان إلى أطوار بلغ فيها كماله في اطاره النوعي ، منتقلاً من طور إلى طور وحال إلى حال . قال تعالى : (ما لكم لا ترجون لله وقاراً . وقد خلقكم أطواراً)[4] . وقال :(هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً)[5] .

---

١ الفصل لابن حزم ٥ — ٥٥ .
٢ سورة فاطر ، الآية ١ .
٣ سورة البقرة ، الآية ٣٠ .
٤ سورة نوح ، الآية ١٢ — ١٣ .
٥ سورة الإنسان ، الآية ١ .

وفي الآية الأخيرة أطبق المفسرون وأهل البيان على ان (هل) بمعنى (قد) ، وانها للتحقيق لا للاستفهام ، وان المراد تأكيد الأطوار الزمنية التي مرّ بها الإنسان متدرجاً من الأدنى إلى الأعلى حتى صار إلى ما هو عليه من كمال ، حتى قال الحسن البصري من كبار أئمة التابعين منذ أكثر من اثني عشر قرناً : « خلق الله تعالى كل الأشياء ، ما يرى منها وما لا يرى ، من دواب البحر في الأيام الستة التي خلق الله فيها السماوات والأرض،وآخر ما خلق الله آدم عليه السلام »[1] ، وبعده بقرنين أي في القرن الثالث الهجري ، جاء الإمام البلخي بروايات أجرأ تأويلاً حين قال في كتاب « البدء والتاريخ » : « يروى عن العسمد ان الحيوان (كل حيوان) قد تولد من الرطوبة ، وانه كان يغشاه قشر مثل قشر السمك ... وآدم حيوان ، فعند بعضهم ان آدم تولد من رطوبة الأرض كما يتولد سائر الهوام ، وعند بعضهم ظهر شيئاً منبعد شيء ثم تركب واتصل على مرور الزمن حتى صار انساناً »[2] .

أما العالم المسلم الذي ركز على القيم الإسلامية ليثبت تطور الإنسان وترقّيه فهو ابن خلدون الذي لم يجد في نصوص القرآن والحديث ما يمنعه من أن يقول هذا القول العلمي الدقيق العميق : « ثم انظر إلى عالم التكوين كيف ابتدأ من المعادن ، ثم النبات ، ثم الحيوان ، على هيئة بديعة من التدرج : آخر أفق المعادن متصل بأول أفق النبات ، مثل الحشائش وما لا بذر له ، وآخر أفق النبات مثل النخل والكرم متصل بأول أفق الحيوان مثل الحلزون والصدف ، ولم يوجد لهما إلا قوة اللمس فقط ،

---

١ انظر تفسير الفخر الرازي « مفاتيح الغيب » ٣٠ — ٢٣٥ عند تفسير الآية الأولى من سورة الإنسان .

٢ كتاب البدء والتاريخ للإمام البلخي ٨ — ٧٥ . والبلخي هو أحمد بن سهل ، أبو زيد المتوفى سنة ٣٢٢ هـ .

ومعى الاتصال في هذه المكوّنات ان آخر أفق منها مستعد بالاستعداد الغريب لأن يصير أول أفق الذي بعده » ، ثم يخلص ابن خلدون إلى القول : « واتسع عالم الحيوان ، وتعدّدت أنواعه ، وانتهى في تدريج التكوين إلى الإنسان صاحب الفكر والروية من عالم القردة الذي اجتمع فيه الحسّ والادراك ، ولم ينته إلى الروية والفكر بالفعل ، وكان ذلك أول أفق من الإنسان بعده ، وهذه غاية شهودنا » [1] .

ولسنا بمعرض الحديث عن نظرية التطور نفسها ، لنستطرد في تعليقنا على عالم القردة وما قد يوحي به من تعزيز لنظرية أصل الأنواع وتطورها كما أوضحها دارون ، ولا لنؤكد لمحققي هذا النص الخطير ان السياق يقضي بأن تكون العبارة — كما أثبتناها — عالم القردة لا عالم القدرة [2] ، فكل هذا الآن يتباعد بنا عن أصل بحثنا ، وانما سقنا هذا لنلفت النظر إلى مدى التسرع الذي يقع بعض الباحثين فريسة له عندما ينفون عن الفكر الإسلامي « علمية » النظرة أو « منهجيتها » برغم سبق علمائنا الخالدين منذ قرون عديدة إلى اكتشاف أخطر النظريات عن نشوء الحياة وتطورها ، وصياغتهم اياها صياغة مادية « بحتة » لم تحدّ من طلاقتها وحريّتها التامة نصوص من القرآن والحديث عجز عن فهمها من ليسوا أهلاً للخوض فيها ولتأويلها [3] .

١٥ — واذ كان رب الدار أدرى بالذي فيها ، فلنغتنمها فرصة للادلاء برأينا الواضح في قصة خلق آدم ، مما له علاقة بما نحن فيه :

---

١ مقدمة ابن خلدون ص ١٦ .

٢ ذلك بأن الذي اجتمع فيه الحس والادراك ، من غير أن ينتهي بالفعل إلى الروية والفكر ، هو عالم القردة بالذات ، وهو واضح إذا تتبعنا العبارة من بدايتها ، وأدركنا ان غاية ابن خلدون منها ابتداء عالم التكوين من المعادن ثم النبات ثم الحيوان على هيئة التدريج .

٣ كما فعل صادق جلال العظم في « نقد الفكر الديني » .

وردت هذه القصة في القرآن بأساليب متنوعة ، في سياقات متعددة ، تلتقي جملة وتفصيلاً بصورة تمثيلية رمزية شديدة الايحاء عند هـذه الآيات : (وإذ قال ربك للملائكة : إني جاعلٌ في الأرض خليفة ، قالوا : أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ، ونحن نسبّح بحمدك ونقدّس لك ؟ قال : إني أعلم ما لا تعلمون . وعلّم آدم الأسماء كلّها ، ثم عرضهم على الملائكة فقال : أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين قالوا : سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا ، إنك أنت العليم الحكيم . قال : يا آدم أنبئهم بأسمائهم ، فلما أنبأهم بأسمائهم قال : ألم أقل لكم اني أعلم غيب السماوات والأرض ، وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون) [1] .

وأول ما نبادر إلى ابرازه هو ذلك التركيز الواضح — في هذا المقطع القصير — على قيمة « العلم » الذي تكرّر ذكره ثماني مرات ، بصيغ مختلفات ، توصّلاً إلى استخلاص الحقيقة التالية : ان الله العليم الحكيم (علّم آدم) رمز هذا الجنس العظيم واباه (الأسماء كلّها) بـلا استثناء ، وأقدره حتى مات — في طور البشرية الأولى — على التصرف بكل ما يجدّ حوله من الأشياء ، وبالوراثة أودع نسله المكرم مثل هذا الاستعداد ، ومن يعرف الأسماء يعرف المسمّيات ، مهما تختلف مدلولاتها باختلاف اللغات ، وتتنوع تبعاً لتنوّع الأجيال والحضارات ، وان في التعبير : « بالأسماء » لامارة على وجود مسمّياتها ، ولا ريب انها كلها لم تكن موجودة في طور البشرية الأولى ، وانما « وجدت » أو « أوجدت » بالتدريج مع تعاقب الأطوار ، وهذا يؤكد ان في تعليم آدم الأسماء كلها تصريحاً « بوراثة » بنيه معرفة شاملة بكل الحقائق ، وفاعلية مطلقة في كل الميادين ، وقدرة لا حدّ لها على وضع المصطلحات لكل ما يجدونه أو يوجدونه في أصالة وابداع .

---

١ سورة البقرة ، الآيات ٣٠ — ٣٣ .

وذلك يوضح ما خصّ به الجنس الآدمي من المكانة العظمى ، وما كلّف حمله في الأرض من التبعات الكبرى ، بعد أن سلّم زمامها ، وأطلقت يده فيها ، يبنيها ويحسن البناء ، ويجمّلها ويزيدها زينة وبهاء . ومن هنا كان الأجدر في نهاية المطاف بالاستخلاف في هذا الملكوت ، والاخلق – مهما يستبدّ به الغرور – بإبراز مشيئة الله ، في تطوير الكون وتنمية الحياة ... فان للإنسان من قواه وطاقاته ، ومواهبه وملكاته ، لما يسعفه بتحقيق مناه ، ما دام وحي الله يسدّد خطاه [1] .

١٦ – ونبادر ثانياً إلى تأكيدنا الحاسم ان نبأ استخلاف آدم وذريته في الأرض ، وما تخلله من تخاطب وحوار ، بين الله وملائكته الأبرار ، وما تعاقب بعده من سجود الملائكة لآدم إلا ابليس ومن اسكان آدم وزوجه الجنة ثم اهباطهما وابليس منها ، ليس وارداً برمّته إلا مورد التمثيل بأسلوب يكثر في لسان العرب كثرته في الوحي والتنزيل .

فاذا تلونا قوله تعالى : (يوم نقول لجهنم : هل امتلأت ؟ وتقول : هل من مزيد ؟) [2] . أدركنا من صيغة السؤال والجواب انها تمثيل لسعة جهنم التي لا تضيق مهما تكثر افواج الداخلين فيها من المجرمين ، واذا قرأنا قوله تعالى الذي ذكرناه آنفاً : (ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً ، قالتا : أتينا طائعين) [3] استنتجنا من أسلوب التخاطب والحوار انه ضرب من التصوير الشاخص الحيّ لانقياد السماوات والأرض لربها ، واستسلامها لخالقها ، وخضوعها للنواميس التي نظّمها عليها .

---

١ قارن بتفسير المنار للإمام السيد محمد رشيد رضا ، لدى تفسير هذه الآيات .
٢ سورة ق ، الآية ٣٠ .
٣ من سورة فصلت ، الآية ١١ .

واذا صحّ ان أسلوب التمثيل ، مقروناً بالتشخيص والتخييل ، هو الأداة المفضّلة في القرآن [1] ، تحريكاً لدوافع التعقّل والتحريك والتفكير ، فلا شيء يمكن أن يحول هنا دون اعتبار هذه القصة برمّتها واردة هي أيضاً مورد التمثيل ، ما دامت الحكمة من ورائها تبيان الحقائق ، على سبيل التقريب والتيسير .

١٧ — على ان تقريب الحقائق « التجريدية » بهذا الأسلوب التصويري التشخيصي لا يستلزم ، بصورة حتمية ، سلخ واقعيتها عن « واقعيته » ولاغيبيّها عن « غيبيته » : فاعتبار « آدم » رمزاً للكائن البشري لا ينافي ما أكّده القرآن، والكتب المنزّلة قبله، من أنّ الله خلق «شخص » آدم « بالذات » خلقاً « حقيقياً » ، وجعله في أحسن تقويم ، لكن لو افترض ان آدم « بالذات » — لا بوصفه رمزاً للكائن البشري — هو « خليفة الله » في الأرض ، لاستلزم ذلك افتراض « الواقعية » لما لم يقع ولم يحصل : وهو احتمال أن يسفك آدم الدماء ، مع انه « بذاته » ما سفك دماً ، أو ان يفسد في الأرض مع انه « بشخصه هو » ما عاث فساداً ولا أفسد نظاماً ، ولم يقصّ علينا الوحي شيئاً من ذلك ولا انتهينا إلى العلم به يقيناً أو تواتراً . وهذا افتراض سلبي في مقابله افتراض آخر على صورة الإيجاب : فلو احتملنا ان الله علّم آدم « بالذات » الأسماء كلها لعارضنا منطق الواقع الذي لا يسلّم لأحد بعلم الشيء قبل أن «يقع » و«يحصل» أو «يوجد » ، وينبغي في ضوء هذا المقياس ألا يعرف آدم « بالذات » إلا ما خلقه الله حوله من الأسماء والمسميات في طــور البشرية الأولى ، لكنه يعرف بوصفه رمز هذا الجنس العظيم — كلّ ما « يجد » بالتدريج من حقائق الكون والحياة ، مع تعاقب الأطوار ، وبهذا المعنى الرمزي يصدق على آدم انه « الجنس الآدمي » مثلما يصح لغة أن نرمز إلى « القبيلة القرشية »

---

[1] انظر فيها كتاب سيد قطب « التصوير الفني في القرآن » على سبيل المثال .

باسم جدها الأعلى قريش ، وإلى « القبيلة التميمية » باسم جدها الأعلى تميم ، وبهذا المعنى الرمزي نفسه استساغ القرآن التعبير المباشر عن « تعليم آدم الأسماء كلّها » طاوياً في هذا التعبير ايداع « النسل الآدمي » أو « الجنس الآدمي » استعداداً تاماً للعلم بكل الحقائق ، وقدرة لا حدّ لها على الاكتشاف والاختراع ، وعلى وضع الأسماء والمصطلحات لكل جديد في كل عصر وجيل .

انّ أخذنا بهذا الأسلوب التصويري التشخيصي ، المستساغ في لسان العرب استساغته في جميع لغات الإنسان ، لم يكن إذاً إخراجاً « لواقعيّة » آدم عن « حقائق » خلقه وتكوينه ، واستخلافه وتكريمه ، واستعداده وتعليمه ، وانما كان انتقالاً من «الشخص» إلى « الرمز » ، ومن « الرمز » إلى « النسل » ، ومن « النسل » إلى « الجنس » ، وكان في الوقت نفسه انتقالاً من « القوة » إلى « الفعل » ، ومن « الفرد » إلى « المجموع » ، بلا تكلّف ولا تصنّع ، وبلا رغبة في التمويه أو محاولة « للتبرير » .

١٨ — وإنا لنمضي على هذا الأسلوب الرمزي فيما تضمنه المقطع الذي نحن فيه من شؤون الغيب التي لم يخرجها من « غيبيّتها » تشخيص أدبي ، ولا تمثيل تقريبي ، ولا تصوير حيّ جميل ، سواء أتناولت تلك « الغيبيّات » ملائكة الله طبيعة وخلقاً ، أم قولاً وفعلاً ، أم خضوعاً وذلاً ، وسواء أوصفت تلك « الغيبيات » ذات الله كمالاً وجلالاً ، أم تنزيهاً وتقديساً ، أم حكمة وعلماً : فاعتبار الملائكة قوى خفية ، موجودة غير مرئية ، عظيمة الطاقات ، متعدّدة الوظائف والفاعليّات ، تنساب انسياب الضياء ، وتنفذ في جواهر الأشياء نفاذ الكهرباء ، لا ينافي ما أكده القرآن ، مصدّقاً لما بين يديه من كتب الوحي والايمان من أن الله خلق « كائنات حية » خلقاً « حقيقياً » وسمّاها « ملائكة » وخلع عليها صفة العبودية ، كما في قوله تعالى : (وجعلوا الملائكة الذين هم عباد

الرحمن اناثاً) [1] ، ما دامت العوالم كلها تخضع للذي خلقها خضوع العبيد .

وان هذا التصوير الأدبي الرمزي — قبل أن ينتقل بالملائكة من عالم الغيب إلى التشبيه بالقوى الكامنة الخفيّة المنبثة في جواهر الأشياء — قد ارتقى بما في عالم الشهادة من قوى حسية وطاقات مادية إلى تشبيهها « بالخلائق » الحية ، وتشخيصها تشخيص « الكائنات » المتكلمة الناطقة ، الخاشعة الضارعة ، التي تطلق في تحرّكها نحو مبدعها أعذب الألحان ونظائره في القرآن كثيرة ، لا موضع لذكرها الآن .

والخلاصة ، أنّا ما دمنا لم نسلخ « واقعية » آدم عن « حقائق » خلقه وتكوينه ، ولم نخرج « غيبيّة » الملائكة عن « حقائق » عالمها الغيبي ، فان لنا أن نفضّل ما فصّله القرآن من تقريب هذه الحقائق، بمدلوليها : الواقعي والغيبي ، عن طريق التصوير والتشخيص ، فنرى من غير حاجة إلى الإسهاب ، أن إخبار الله ملائكته باستخلافه آدم في الأرض يرمز إلى تسخير الأرض وما عليها ، وتهيئة العوالم المتصلة بها ، والقوى والأرواح المنبثة خلالها ، لهذا الجنس البشري المختار القادر على الاختراع والإبداع ، وأن تطلع الملائكة للاستيضاح والاستفسار عن حكمة هذا الاستخلاف — رغم استعداد هذا الجنس للفساد وسفك الدماء — يومىء إلى سرّ الازدواج في الطبيعة البشرية التي تظل في صراع بين النفس والحسّ ، وبين العقل والنفس ، وبين الدين والعقل ، فلا ينقذها من حيرتها إلا هدى الله ، وان اعتزاز الملائكة بتسبيحها وتقديسها لله يصور اتجاه القوى الكونية إلى مبدعها وخضوعها للنواميس التي نظمها عليها ، وان تعليم آدم الأسماء كلها يشير إلى استعداد البشر للمعرفة الشاملة بكل الحقائق ،

---

[1] سورة الزخرف ، الآية ١٩ .

والفاعلية المطلقة في كل الميادين ، وان عرض الأسماء على الملائكة ، وتعجيزهم بالسؤال عنها ، ثم اعترافهم بأنهم لا يعلمون إلا ما يلهمهم الله به ، يؤكد أن أرواح الكون وقواه لا تتعدى حدود الله ، ولا تجاوز الوظائف والأعمال التي من أجلها خلقها الله ، وان هتاف الله بآدم لإنباء الملائكة بتلك الأسماء إيذان بامتياز الإنسان على خلق الله ، واعلان لقدرته على التفوق في كل تجربة وكل امتحان ، وان ثناء الله على نفسه ، في ختام هذا الحوار بعلمه غيب السماوات والأرض ، وعلمه ما تكتمه الملائكة وما تبديه ، تعليل لحكمة الخالق في ابداع ما يخلق وتنويع ما يختار ، وتخفيف في الوقت نفسه من غلواء الإنسان: فما سخر له الكون وما استخلفه فيه إلا ربه الرحمن [1] .

١٩ — وقد تعمدنا الاطالة في تحليل قصة آدم ، لما لها من مساس بجوهر النظرة الإسلامية العلمية من الأساس ، في موضوع خطير يتوهم انحصاره في « القيم الروحية » وحدها مع أنه من أقوى الشواهد — إذا ما فهم على ما أوضحناه — على استساغة « القيم المادية البحتة » وادراجها في حركة تنسيقية فريدة نادرة ضمن اطار الغيبيات ، التي هي بدورها، على الحقيقة ، محكمة الارتباط بتكوين الكون على أبدع النظام . وما من ريب في أنه لا يتوقع من كتاب وحي وهداية كالقرآن — لمجرد الاقرار بعلمية نظرته إلى الكون والحياة والإنسان — أن ينفصم انفصاماً تاماً من روحية التعبير ، وغيبية التصوير ، ولا أن يستغرق كل الاستغراق ، في اطلاق الوضع المادي إلى أبعد مداه .

ولئن كانت غايتنا من الاسهاب في هذه القضية بالذات أن نؤكد

---

١ راجع في « مجلة الفكر الإسلامي » الصادرة في بيروت عن دار الفتوى تفسيرنا المسهب لهذه الآيات ، سنة ١٩٧٠ . وقارن بما قبلها وما بعدها من محاولاتنا لتفسير القرآن التي لقيت في الأوساط العلمية قبولا واستحساناً .

أن للانسان طبيعتين : إحداهما مقيدة بحواجز الزمان والمكان ، والأخرى متفلتة من كل تلك القيود في عالم غير مادي ، وغير محسوس، فان غايتنا هذه لتنطوي على حقيقة مهمة جداً لعلها حجر الزاوية في كل ما نحن فيه : وهي أن هذا الكائن البشري الممتاز هو محور هذا الكون ، وأن مجرد شعوره بضخامة دوره في الخلافة عن الله ليهيئه لعمليات التغيير والتطوير ، ويمده بدوافع الحركة والتأثير .

وفي هذا المجال يحس الإنسان بكرامته تتمثل في تسخيره كل ما في الكون لمصلحته ومصلحة إخوته البشر ، على حد التعبير القرآني الذي يقول : (وسخّر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعاً منه) [1] ، فلم يستثن شيء من هذا الكون الكبير ، لا في الأرض المهاد وحدها ، بل حتى السموات وما فيها ، من أن تكون جميعاً مسخرة لهذا الكائن العجيب ، الذي كرّمه الله كل التكريم ، (ولقد كرّمنا بني آدم ، وحملناهم في البر والبحر ، ورزقناهم من الطيبات ، وفضّلناهم على كثير ممّن خلقنا تفضيلاً) [2] .

٢٠ — ومن الطريف أن هذا الكائن المكرم ، للدلالة على تسخير الكون كله له ، وإن قُيد بقيود الزمان والمكان ، قد أنبىء في القرآن ، بأنه سيقطع أبعد المسافات بأقصر الأوقات ، وأنه سيركب طباق السماوات ، طبقاً عن طبق ، كما قال تعالى : (فلا أقسم بالشفق ، والليل وما وسق ، والقمر اذا اتسق ، لتركبن طبقاً عن طبق [3]) .

وقد علق إمام المفسرين ابن جرير الطبري (المتوفى سنة ٣١٠ هـ .

---

١ سورة الجاثية ، الآية ١٣ .
٢ سورة الإسراء ، الآية ٧٠ .
٣ سورة الانشقاق ، الآيات ١٦ — ١٩ .

أي منذ أكثر من عشرة قرون) على هذه الآيات بروايات عديدة عن الصحابة والتابعين تفيد ان المراد : سوف تركبون أيها البشر سماء بعد سماء [1] ، لأن السماوات في القرآن موصوفة بأنها سبع طباق ، مهما تختلف في الكنه الحقيقي للسماء ، وفي مدى مماثلتها لما يعبّر عنه « بالفضاء » .

وأطرف من ذلك ان بعض الآيات القرآنية التي سيقت اثباتاً لعجز الإنسان أمام قدرة الله ، وربما أيضاً (بحسب الظاهر) اثباتاً لعجز هذا الإنسان أمام الظواهر الكونية ، لم تشتمل في نظر أذكياء المفسرين إلا على الشق الأول ، وهو أمر طبيعي في كتاب وحي ودين ، أما الشق الثاني المتعلق بما يجري في الكون فأثبتت تلك الآيات نفسها جواز حدوثه وتحققه وانجازه مهما يكن خارقاً على يد الإنسان .

من ذلك قوله تعالى : (وما أنتم بمعجزين في الأرض ولا في السماء) [2] ، فقد علّق عليها الإمام الرازي في تفسيره بما خلاصته امكان تصوره وصول الإنسان إلى السماء ، لارتياد الفضاء ، حين قال : « ما أنتم بمعجزين ، يعني بالهرب أو الثبات ، أي لا تخرجون من قبضة قدرة الله ، فلا اعجاز لا بالهروب ولا بالثبات ... وقدم تعالى الأرض على السماء لأن هربهم الممكن في الأرض ، ثم إن فرضنا لهم قدرة غير ذلك ، فيكون لهم صعود في السماء » [3] .

وإلى الذين يرمون أمثالنا بمحاولات التوفيق بين نصوص القرآن ومنجزات العلم الحديث ، نوجّه نظائر هذه التأويلات التي انطوت عليها مؤلفات أئمتنا وعلمائنا منذ أجيال وقرون ، فهل كان أولئك الأئمة أيضاً منذ ذلك الحين ، يحاولون مثلنا معشر المعاصرين ، التوفيق بين

---

١ تفسير الطبري ، الجزء الثلاثون ، سورة الانشقاق .

٢ سورة العنكبوت ، الآية ٢٢ .

٣ تفسير الرازي ، مفاتيح الغيب ، لدى تأويله الآية ٢٢ من سورة العنكبوت .

قيم العلم وقيم الدين ؟ أم هي نصوص القرآن ، بكل ما فيها من قوة الإيحاء ، ألهمتهم أن يقولوا ما قالوه ويكتبوا ما كتبوه ؟

ومن هذا الباب نفسه تلك الآية المذهلة في سورة الرحمن : (يا معشر الجنّ والإنس إن استطعتم أن تنفذوا من أقطار السماوات والأرض فانفذوا ، لا تنفذون إلا بسلطان) [1] . ، فظاهرها تعجيز الكائنات كلها ، وباطنها تحدي تلك الكائنات لاستخراج كل ما لديها من أسباب القوة والسلطان ، لمحاولة النفاذ لا من أقطار الأرض وحدها ، بل من أقطار السماوات أيضاً .

٢١ – بل ليبدو لنا انّ في قوله (لا تنفذون إلا بسلطان) من الاغراء باستخراج القوى أكثر مما فيه من التحدي ، ولا سيما لما تحتويه كلمة « السلطان » اليوم من الاتصال « بالتكنولوجية » ، القائمة على الرياضيات والأرقام والحساب .

أفنترك مثل هذه السانحة تفوتنا دون أن نذكّر بما للتقديرات الخاضعة للقياس والعدّ والحساب من أهمية في القرآن ؟ أليس اغراء بالتعمّق في أدقّ الأرقام ، توصّلاً إلى معرفة الكون وظواهره ، مثل هذا القول القرآني : (هو الذي جعل الشمس ضياءً ، والقمر نوراً ، وقدّره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب ، ما خلق الله ذلك إلا بالحق ، يفصّل الآيات لقوم يعلمون) ؟ [2] ، أو ليس من الدقة بمكان ، مثل هذا التعبير عن نبات الأرض : (وأنبتنا فيها من كل شيء موزون) [3] ؟ أو ليست التقديرات الربّانية كميّة وزمنية وفق ماهيات سابقات ، في مثل قوله تعالى : (انّا كلّ شيء خلقناه بقدر) [4] . وقوله : (وخلق كل شيء

---

١ سورة الرحمان ، الآية ٣٣ .
٢ سورة يونس ، الآية ٥ .
٣ سورة الحجر ، الآية ١٩ .
٤ سورة القمر ، الآية ٤٩ .

فقدّره تقديراً) [1] ؟ .

لكي ندرك قيمة الارتباط بين هذه الحقائق التي تبدو « روحية محضة » وما يستكنّ فيها من حقائق تكاد أيضاً تكون « مادية محضة » ، علينا أن نتفهّـم المراد بالقدر والتقدير في لسان العرب . يقول ابن حزم : « ومعنى القدر في اللغة العربية الترتيب والحدّ الذي ينتهي اليه الشيء . تقول : قدّرت الشيء تقديراً إذا رتبته وحددته . قال تعالى : (وقدر فيها اقواتها) بمعنى رتب أقواتها وحدّدها . وقال تعالى : (انّا كلّ شيء خلقناه بقدر) يريد تعالى : برتبة وحدّ . فمعنى قضى وقدّر : حكم ورتّب ، ومعنى القضاء والقدر : حكم الله تعالى في شيء بحمده وذمّه ، وبكونه وترتيبه على صفة كذا ، وإلى وقت كذا » [2] .

وإذا أضفنا إلى ذلك ان قدر الله نفسه قد يتغيّر تبعاً لنشاط الإنسان وفاعليته في الكون والحياة ، كما قال تعالى : (ان الله لا يغيّر ما بقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم) [3] ، وسعنا أن نتصور ضخامة الدور الإنساني في عمليات البناء والتعمير ، والتغيير والتطوير ، سواء اصدر البشر في ذلك عما أنجزوه في ميدان العلوم ، أم عمّا أحرزوه من أسباب القـوة والسلطان .

وعندما نتفق على ان العلم ليس « المعلومات » بل طريقة أو « منهاج » للكشف الدقيق العميق عن حقائق الوجود ، وعلى ان التكنولوجيا ليست « الأجهزة والآلات » بل « عملية خلق » في الأساس لتنمية الحياة والأحياء ، ثم نجد القيم الإسلامية — من خلال نصوصها المتضافرة وشروحها المتكاثرة — لا تقف عند حدّ ، ولا تريد للانسان أن يقف عند حد في عمليات الخلق

---

١ سورة فصلت ، الآية ١٠ .

٢ الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ٢ — ٥٢ .

٣ سورة الرعد ، الآية ١١ .

والابداع ، فلا مناص لنا من الاعتراف بمواكبة تلك القيم الإسلامية لحركة التقدم العلمي والتكنولوجي ، وبأنها لم تنسحب حتى الآن ، ويبدو انها لن تنسحب بعد الآن، من أي ميدان ، مهما يحشر الإنسان في عداد الكمية كالجماد والحيوان .

٢٢ — هكذا اذاً التقت ، في الزاوية الأولى ، قيم العلم مع قيم الإسلام ، في الأساس ، أما الزاوية الثانية التي تتحرك فيها القيم الإسلامية غالباً باتجاه العلم والتكنولوجيا ، ففيها تسلك التغييرات المتنوعة التي أحدثتها الإنجازات التكنولوجية منذ الخمسينات من القرن الحالي ، سواء انصبّت على أنماط الحياة الاجتماعية ، أم مسّت نظم السياسة وأصول الاقتصاد . ولا بدّ للإسلام ازاءها من تقديم ما يراه مناسباً من الحلول ، إذا رغب الدعاة إليه في أن يظل مواكباً لحضارة القرن العشرين .

ومن المسائل التي بدأت تطرح تحديد النسل بسبب التكاثر المستمر الملحوظ في عدد سكان العالم،وقد أفتنيا بإباحة حالات كثيرة منها،وعزّزنا فتوانا بنصوص الدين وتخريجات الفقهاء [1]، وعقود التأمين ولا سيما على الحياة ، وقد تبيّن ان لها مشابه في أبواب من الفقه الإسلامي تؤكد اباحتها [2]، والمعاملات المصرفية ، وأكثرها — بعد التمحيص والتحقيق — لا علاقة له بالربا المحرّم شرعاً [3] . وزرع القلوب كزرع العيون وبقية الجوارح والأعضاء ، ولم نر ضيراً فيه كلما استفتينا حوله في كثير من المناسبات .

وإذا كان عصرنا اليوم هو عصر العلم ، فمن المنتظر أن يكون عصرنا التالي هو عصر الفراغ Age of leisure ، كما قال شانكس في كتابه

---

١ انظر مجلة (اشغال وايام) العدد ٥ سنة ١٩٦٢ جامعة القديس ويوسف .

٢ انظر عقود التأمين للأستاذ مصطفى الزرقا .

٣ تلك خلاصة رأينا من ندوة التشريع الإسلامي في مدينة البيضاء بليبيا سنة ١٩٧٢ .

الذي سبق ذكره « المبتدعون » The Innovators وإذا ما وصلنا إلى ذلك العصر ، فسوف يسألنا الناس عن قضاء الإنسان عطلاته في الكواكب الأخرى مرتدياً ملابس الفضاء ، ولسوف نفتي له بالإباحة ، لأن الإسلام الذي يبيح للإنسان الاستمتاع بملذات الحياة البريئة ، لا يتدخل في شأنه ليمنعه أو يعلّمه كيف يقضي أوقات الفراغ . وحسبنا أن القرآن يقول : (ولا تنس نصيبك من الدنيا)[1] ، ويقول : (قُلْ من حرّم زينة الله التي أخرج لعباده ، والطيبات من الرزق ؟ قل : هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا ، خالصة يوم القيامة)[2] .

٢٣ — أما الزاوية الثالثة التي بدأت قيم الإسلام دورها الطليعي في تحدّيها ودرء خطرها ، وسوف تزداد مقاومة هذا الدين لها تبعاً لاستفحالها وتفشيها ، فتكاد تنحصر في موجة الالحاد ، وجنون الجنس ، وتمزيق الوجدان ، والاستخفاف بكرامة الإنسان . ومن الطبيعي أن يعلن الإسلام حرباً لا هوادة فيها على تلك الظواهر المدمّرة التي من شأنها — ولو ارتكبت باسم العلم تحرراً من سلطانه — ان تجرّد من الإنسانية كل انسان[3] ، قبل أن تعصف بقيم الروح والأديان .

أما الالحاد فأمره واضح ، والنظرة الإسلامية صريحة في ان مواجهة التقدم العلمي والتكنولوجي لن تزيد الحياة إلا تعقيداً بغير طمأنينة الإيمان .

وأما جنون الجنس ، أو ما يسمى بالايروس Eros الذي يحاول الكثيرون (أمثال مركوزه Marcuse) أن يحرّروه ويحققوا كل نوازعه دون حدود ولا قيود ، لينفّسوا عن أنفسهم من تسلط الآلة والآلية على

---

١ سورة القصص ، الآية ٧٧ .
٢ سورة الأعراف ، الآية ٣١ .
٣ وهذا ما يسمى بلغة العصر الحديث Déshumanisation de l'homme

المجتمع الحديث ، فلا ريب ان القيم الإسلامية – مهما تبلغ تعاليهما من الصراحة الجنسية – ستقاومه بكل الأساليب النفسانية ، لئلا يدمّر المجتمعات تدميراً .

وذلك أخيراً موقف الإسلام من تمزيق الوجدان ، والاستخفاف بكرامة الإنسان : المقاومة الشديدة العنيفة ، حتى لا يكون التقدم العلمي والتكنولوجي على حساب القيم الإنسانية ، التي لولاها لما كان العلم ، ولا الحضارة ، ولا كان في الحياة شيء من الابداع .

---

١ انظر حواره مع فرانسو برو .

François Perrou interroge Marcuse qui répond, Aubier éditeur, Paris 1969.

الفَصْلُ الثَالث

الحقوق العامة والحريات في الشريعة الاسلامية

١ ـ جدير بنا كلما خضنا في بحث الحقوق العامة أن نربطها بالحريات ، وكلما خضنا في بحث الحريات العامة أن نربطها بالحقوق ، لأن الحرية بالإفراد هي حق من حقوق الأفراد ، ولأن كل حق لبعض الأفراد هو تحديد لمفهوم الحرية في مقابل حقوق المجموع . ورغم هذا التداخل بين الحقوق من نحو والحريات من نحو آخر ، لم يكن بدّ من أن نفصل بينهما من حيث المنطلق أو الأساس ، ولم يكن بدّ حينئذ من أن نجعل منطلقنا الحقوقَ قبل الحريات ، بل لم يكن بد في جميع الأحوال من وضع تلك الحقوق نفسها في سلّم من الدرجات ، نقدّم فيها أسبقَها في الوجود ، ثم الذي يليه ثم الذي يليه ، حتى عصرنا الحديث .

وفي ضوء هذا التمهيد ، يسعنا أن نسمّي « بالحق العام » كلّ حق يتساوى فيه البشر ويشارك بعضهم فيه بعضاً من غير تفرقة ولا تمييز ، سواء أعدّوه من البداية « حقاً » أم انتهوا في طورٍ ما إلى الإقرار بوجود المشاركة فيه . بينما نرى مع جان نابير Jean Nabert أن الحرية ليست

أكثر من الاختيار الأصيل بين المتناقضات ، وأنها في أصل معناها النظري إنما انبثقت من أحد الحقوق العامة (ولا سيما الطبيعية الأساسية) منذ أقدم عهود التاريخ .

٢ ــ وإذا صحّ ذلك ــ وهو حتّى الآن صحيح ــ ساغ لنا أن نصنّف الحقوق العامة (ثم الحريات تبعاً لها) زمراً وأنواعاً ، منها الطبيعية والأساسية ومنها المدنية والسياسية ، ومنها الاجتماعية والاقتصادية ، ومنها الثقافية والتربوية ، ومنها الاعتقادية والفكرية ، بل منها الغريزية والجنسية إذا مضينا في تفسير الحقوق والحريات إلى أبعد الوجوه . ومزية الشريعة الإسلامية في تصوّر هذه القضية أنها قد التقت مع تلك الزمر والأنواع ، وأعطت على تفاوت أحكامَها الصريحة عليها ، غيرَ واقعة في شيء منها تحت ضغط المؤثرات الطارئة ، والظروف العابرة ، كما وقعت وما تبرح تقع في ذلك جمهرةُ القوانين والدساتير والبيانات منذ عصر النهضة حتّى يوم الناس هذا .

٣ ــ وإن للشريعة الإسلامية في هذا الصدد لمزيةً أخرى تتمثل في تنسيقها الرائع بين زمر الحقوق وأنواع الحريات ، ابتداءً من أقدمها وآصَلِها حتّى أشدها تعقيداً وتطوراً ، وهو ضرب من التنسيق بين قوى الحياة والأحياء يورث الشعور بالسلام والطمأنينة ، لأنه واقعي بقَدْر ما هو قانوني لدى تحقيق العلاقة بين الفرد وذاته ، وبين الفرد وفرد آخر ، وبين الفرد وخلية بناها أو أسهم في بنائها ، ثم بين الفرد والدولة ، وبين الدولة الإسلامية والدول الأخرى عن طريق المعاهدات والمواثيق . وفي تلك الأحوال كلها تتساوى الحريات مع الحقوق ، وتتساوى الحقوق مع الواجبات ، وتتساوى الجهود مع المثوبات ، وتُكفل ضماناتُ المعيشة المادية ، وضمانات العدالة القانونية .

٤ ــ والشريعة الإسلامية ، في تنسيقها الدائم بين المفهوم القانوني

والمعنى الواقعي في الحقوق والحريات ، توشك أن تقول مع النظريات الفلسفية بعراقة الإحساس الفطري بحقوق الإنسان ، ولا سيا الطبيعية الأساسية ، وبأن مجرد وجود مشكلة للحرية أو للحريات هو دليل وجودها ووجوب ارتباطها بالحقوق العامة ، حتّى لكأني بالشريعة لم تشأ أن تحدّد للإنسان حقوقه في نطاق الأحكام القانونية إلا بعد أن تهيأ باستعداده الفطري للتفكير في الأساسي من تلك الحقوق ، بما يشبه ردّ الفعل الطبيعي لأوضاع اقتضتها طبائع الأحداث والأشياء ، فنحن — كما يقول إمانويل كَنت — « نشعر بالحق معنوياً إذا لم يُقرّ لنا أحد به ، فأوْلى بنا أن نشعر به حقاً قوياً إذا ما اعتُدي عليه » ! .

٥ — على أن اكتشاف الإنسان حقوقَه « الطبيعية » من الطبيعة ذاتها ، ثم تبلور أحاسيسه الفطرية بشأن تلك الحقوق في مراحل متعاقبة من التنظيم الوضعي والتحديد القانوني ، منذ عصر النهضة وما تلاه حتّى الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ، ليسا في ذاتهما سببين كافيين للمرور بروائع الفكر الإسلامي في هذا الصدد مرورَ العجلان .

بل الأقرب إلى منطق العدل في هذه القضية أن كفالة حقوق الإنسان وتوكيد حرياته العامة إذا وجدا تحديدهما القانوني في ظل التطورات التي بدأت بها الدولة تخضع للقانون ، بجميع سلطاتها التشريعية التشريعية والتنفيذية والقضائية، فإن الدولة القانونية الأولى التي يتضح فيها هذا التحديد التفصيلي نظرياً وعملياً ليست تلك الدولة المنبثقة في خواتيم القرن الثامن عشر من الثورة الفرنسية ، وإنما هي الدولة التي أرادتها شريعة الإسلام خاضعة للقانون ، وقد خضعت له فعلاً بجميع سلطاتها منذ أربعة عشر قرناً في صدر الإسلام .

٦ — وتزداد قيمة الحقوق العامة والحريات في الإسلام كفالة وتوكيداً إذا ما قُورنت صيغها المتكاثرة المستمدة من الكتاب والسنّة

غالباً ، ومن القياس والإجماع أحياناً ، بما يشبهها من الصيغ الواردة حتى الآن بما أعلن من بيانات ، على تباعد الفترات : فمن البديهي أن ارتفاع الصياغة القانونية إلى الكليات العامة والقواعد الشاملة أمارةٌ على عمق محتواها من ناحية ، وعلى تجردها وحَيْدتها من ناحية ثانية . بل الارتفاع في الصياغة القانونية لا ينحصر في نزعة الاستغراق للجزئيات المماثلة فحسب ، وإنما يُفترض فيه التباعد عمداً عن كل مفهوم إقليمي والاتجاه الصريح المباشر إلى المفهوم العالمي . ومن الطريف أن الوثيقة الدولية العظمى المعروفة باسم « الإعلان العالمي لحقوق الإنسان » الصادرة بباريس في العاشر من ديسمبر سنة ١٩٤٨ عن الجمعية العامة للأمم المتحدة ، والتي وُصفت بأنها « أضخم تحدٍّ لعصرنا الحديث » ، لم يكن لها من العالمية الحقيقية إلا تسميتُها الخارجية ، لما غلب على ديباجة إعلانها من مفهومات سياسية تقليدية تكاد تكون محاولة لصياغة جديدة تقدمتْ روحَ الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان والمواطن سنة ١٧٨٩ . ذلك بأن ديباجة ذلك الإعلان استُهلّت هكذا :

« لما كان الاعتراف بالكرامة المتأصلة في جميع أعضاء الأسرة البشرية وبحقوقهم المتساوية الثابتة هو أساس الحرية والعدل والسلام في العالم .

« ولما كان تناسي حقوق الإنسان وازدراؤها قد أفضيا إلى أعمال همجية آذت الضمير الإنساني ، وكان غاية ما يرنو إليه عامة البشر انبثاق عالم يتمتع فيه الفرد بحرية القول والعقيدة ، ويتحرر من الفزع والفاقة .

« ولما كان من الضروري أن يتولى القانون حمايةَ حقوق الإنسان لكيلا يضطر المرء آخرَ الأمر إلى التمرد على الاستبداد والظلم .

« ولما كانت شعوب الأمم المتحدة قد أكدت في الميثاق من جديد إيمانَها بحقوق الإنسان الأساسية وبكرامة الفرد ومكانته ، وبما للرجال

والنساء من حقوق متساوية ، وحزمت أمرها على أن تدفع بالرقي الإجتماعي قُدُماً ، وأن ترفع مستوى الحياة في جو من الحرية أفسح .

« ولما كانت الدول الأعضاء قد تعهدت بالتعاون مع الأمم المتحدة على ضمان اطراد مراعاة حقوق الإنسان والحريات الأساسية واحترامها ...

« ولما كان للإدراك العام لهذه الحقوق والحريات الأهمية الكبرى للوفاء التام بهذا التعهد .

« فان الجمعية العامة تنادي بهذا الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ، على أنه المستوى المشترك الذي ينبغي أن تستهدفه الشعوب والأمم كافة حتى يسعى كل فرد وهيئة في المجتمع ، واضعين على الدوام هذا الإعلان نصب العين ، إلى توطيد احترام هذه الحقوق والحريات عن طريق التعلم والتربية واتخاذ إجراءات مطّردة ، قومية وعالمية ، لضمان الاعتراف بها ومراعاتها بصورة عالمية فعالة بين الدول الأعضاء ذاتها وشعوب البقاع الخاضعة لسلطانها » .

واذا اكتفى الإنسان بترديد تلك الكلمات الضخمة المشيدة به وبكرامته وحقوقه الطبيعية وحرياته الأساسية ، ولم يستطع أن يقرأ ما بين السطور كما يقولون ، فقد يرمينا بالتجنّي على الإعلان وعلى ديباجته حين وصمناه بغلبة المفهوم السياسي التقليدي عليه . لكنه ليس من العسير على أحد أن يلمس في هذه النزعة الاجتماعية لرفع مستوى الحياة « في جو من الحرية أفسح » محاولات سياسية للتنسيق جهد المستطاع بين مفهومي الحقوق في كتلتي الشرق والغرب ، لعل الغرض الأساسي منها ردم الهوة بين نظرتي الكتلتين المتعارضتين إلى طائفة من الحقوق العامة ، ينبني على تغايرها تباينٌ من نوع آخر في تطبيق عدد لا يستهان به من الحريات الأساسية العملية .

فإذا لم يكن للإعلان العالمي نفسه محتوى عالمي من كل وجه ، فليس لنا أن نستغرب نفيَ الصفة « العالمية » عن الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان والمواطن ، برغم ورود كلمة « الإنسان » التي توحي وحدها بالتعميم والشمول ، لكنها في الواقع لم تكن تزيد على نزعة ضمنية غير مصرّح بها ، وربما لم تكن طبيعة الأحداث لتسمح يومئذ بالتصريح العلني بها ، وإن نسبوا إلى دانتون قولَه أمام الجمعية التأسيسية بعد سنة واحدة من ذلك الإعلان الفرنسي : « أما إنه ينبغي أن يكون للقضية حدود غير حدود العالم » قاصداً بذلك « حرية الجنس البشري وسعادته » ، وإن نسبوا أيضاً إلى ديمولان قوله في الجمعية المذكورة : « فلنأملْ أن ينمحي قريباً تقسيمُ العالم إلى دول حتى لا يبقى فيه إلا شعب واحد نسميه الجنس البشري » .

لكنّ هذه الإيماءة « الضمنية » التي حاولت على استحياء أن تصوغ مبادىء الحرية والإخاء والمساواة صياغةً عالمية شاملة لم تَحْظَ برضى بعض الساسة والمفكرين خارج فرنسة ذاتها ، فهاجموا الإعلان الفرنسي وواضعيه ، وزعموا أن مبادىء ذلك الإعلان ، ولا سيما مبدأ المساواة ، مستحيلة التطبيق ، بل أسطورة من الأساطير . وكان من أولئك المهاجمين كلّ من هيوم وبنتام ، أما الذي تولّى كِبْرَ ذلك الهجوم فهو الكاتب السياسي البريطاني الشهير أدمون بيورك الذي ندّد بالإعلان الفرنسي أمام مجلس العموم تنديداً شرساً عنيفاً ، ثم أصدر بشأنه سنة ١٧٩٠ كتابه المشهور الممتلىء بالسباب والنقد المرير : « خواطر حول الثورة الفرنسية » [1] .

صحيحٌ بعد هذا أن المفكر الأمريكي «توماس بين » Thomas Paine — الذي كان بريطاني المولد — تصدّى سنة ١٧٩١ لبيورك في كتابه « حقوق الإنسان » Rights of Man ، وأخذ عليه تهجّمه

(1) Edmund Burke, Reflections on the Revolution in France, 1970.

الذي لا يغتفر على قواعد الأخلاق ، واعتداءه الذي لا مسوّغ له على مبادىء السياسة ، إلا أن شيئاً من ذلك لم يستطع أن ينسي الناس تلك الشتائم الرّعْن التي كالها بيورك وزملاؤه بغير حساب لأولئك الذين ثاروا على تقاليد الكنيسة ومظاهر الأرستقراطية والإقطاع .

على أن ذلك كله لا يقاس أبداً بعنف التجريح الماركسي لما جهر به الإعلان العالمي من حقوق الإنسان وحرياته العامة ، فقد رمت الماركسية تلك الحريات جميعاً بالانعزال والاستغلال وتجاهل الواقع وتعمّد الانفكاك عن الترابط بين البشر والقصد إلى إغفال الدور الجماعي في بنية الإنسان الاقتصادية المحاربة بطبيعتها لكل ضروب الاستغلال . ومن هنا قال ماركس عن حقوق الإنسان : إنها خيال بورجوازي ، وقال أتباعه عن الدولة التي تدّعي الديموقراطية وحماية تلك الحقوق : إنها دكتاتورية بورجوازية ، بل قال بعضهم : إن دولة كهذه ليست إلا أضلولةً بورجوازية . ورفعوا عقيرتهم بهذا الشعار السلبي العنيف : « إن الحرية للبورجوازية ليست إلا سراباً يستهدف تضليل الطبقة العاملة والتغريرَ بالمناضلين الكادحين » .

ولا مناص من الاعتراف بأن القيمة الأدبية لذاك الإعلان العالمي كانت وما تزال أكبر من القيمة القانونية الفعلية ، فنادرةٌ في هيئة الأمم المتحدة هي الدول الأعضاء التي تعتبر هذا الإعلان مكمّلاً لميثاق الأمم المتحدة ، وتلتزم به التزاماً قانونياً . إنه في نظر جمهور الأعضاء ذو قيمة أدبية كبرى ، لكنّ قوته لا توازي قوة الميثاق نفسه ما دام صادراً عن هيئة الأمم في صورة قرار ، ولم تُتّبع في إجرائه الإجراءات الملائمة لتعديل الميثاق .

إن على الباحثين الإسلاميين الذين يتصورون للشريعة الغراء نظام حياة وتحديداً للحقوق والحريات أن يلمّوا بكل هذه المعلومات ، غيرَ

مكتفين بالجانب الديني وحده ، ليثقوا في نهاية المطاف بأن ما يبهر أبصارهم من بيانات وإعلانات عن حقوق الإنسان وحرياته قد كان في شريعة الإسلام أرحبَ مدىً ، وأدقَّ مدلولاً ، وأوضح معالم ، وأقربَ إلى التطبيق ، وأدنى إلى التجارب مع فطرة الإنسان في غرائزه الطبيعية ، وأشواقه الروحية .

٧ ــ أما الحقوق الطبيعية الأساسية التي تنبثق منها الحريات الطبيعية الأساسية فأهمّها اثنان : حق الحياة ، وحق التكريم .

إن مجرّد العدوان على حياة إنسان يرادف الاعتداء على المجتمع كله : « من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً ، ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً » . والتقصير في حق النفس بما يوجب هلاكها حرامٌ بنص القرآن : « ولا تُلقوا بأيديكم إلى التهلكة » ، وبخع النفس بالانتحار جريمة اجتماعية فيها تحدٍّ لقضاء الله : « ولا تقتلوا أنفسكم ، إن الله كان بكم رحيماً » . وعلى الإنسان أن يتناول كل ما يصون حياته من طعام وشراب : « وكلوا واشربوا ولا تسرفوا » ، كما أن عليه أن يدفع الموت عن نفسه بكل وسيلة يستطيعها ، فلا ضير في شرب الخمر لمن غُصّ ولم يجد ماءً حتى خشي على نفسه الهلاك .

لكن حق الحياة ليس بشيء ما لم يُقْرَن بحق التكريم ، فلا قيمة للعيش إن لم يكن كريماً . وما في القرآن من آيات تكرّم الإنسان ، وتُشيد ببني آدم ، قد ذهب مذهب الأمثال : « ولقد كرّمنا بني آدم ، وحملناهم في البر والبحر ، ورزقناهم من الطيبات ، وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً » ، وفي هذه الآية وحدها إشارة إلى أن تكريم الإنسان ثابت له من حيث هو إنسان من بني آدم ، بغضّ النظر عن دينه أو جنسه أو عرقه وقد قال الألوسي في تأويل هذه الآية : « أي جعلناهم قاطبةً : برّهم وفاجرهم ذوي كرَمٍ أي شرفٍ ومحاسن » .

ومن حق الحياة وحقّ التكريم ينبثق حقّ الحرية . ولقد أقرّ الإسلام لكل إنسان — بوصفه إنساناً — حقّ الحرية ، وحرّم استرقاق الحرّ دون سبب مشروع غالباً ما يكون بعد الأسر في الحروب . وذهب مثلاً بين الناس قول عمر بن الخطاب : « متى تعبّدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً » . وكأني بالمادة الأولى من الإعلان لم تقتبس صياغتها إلا من كلمة الفاروق عمر حين يقول : « يولد الناس جميعاً أحراراً متساوين في الكرامة وفي الحقوق ، وهم ذوو عقل وضمير ، ويجب أن يعامل بعضهم بعضاً بروح الإخاء » .

وفي هذا الصدد ، لا داعي للإسهاب في مبادىء المساواة بين البشر التي للإسلام فيها نصوص تغني شهرتها عن ذكرها أو التذكير بها ، ولا سيما قوله تعالى : « يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى ، وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا » . بل الذي نكتفي بذكره هنا أمران : أحدهم أن تقرير هذه المساواة قد كان في الإسلام منذ أربعة عشر قرناً قبل البيانات الأخيرة عن حقوق الإنسان ، والآخر انّ ذلك الإلحاح في القرآن على أن نسب البشرية واحد يهدف إلى ترسيخ هذه الحقوق الأساسية ، واعتبارها أموراً طبيعية فطرية ، لأنها قاسم مشترك بين جميع أفراد السلالة البشرية .

٨ — والحقوق المدنية مكفولة في الإسلام لكل إنسان ، فللفرد أن يملك ويرث ، ويبيع ويشتري ، ويرهن ويكفل ، ويهب ويوصي ، ويقف ويتزوج ، ويتصرف كما هو معلوم وِفاقاً لمصلحته الشخصية ، ما دام غير سفيه ولا من ذوي الغفلة . بل السفيه نفسه (الذي لا يحسن التصرف في الأمور المالية) لا موجب للحجر عليه عند أبي حنيفة ، لمجرد أن هذا الحجر إهدار لآدميته ، وآدميته أهم من ماله ، فلا يضيع الأعلى بسبب الأدنى . ونلاحظ على سبيل الاستطراد أن ما يقول به أبو حنيفة من عدم الحجر على السفيه ينفرد اليوم به الانكليز في قوانينهم.

وبالحقوق المدنية يتصل أمر الرق ، الذي يعجب كثيرون لإبقاء الإسلام عليه مع أنه جاء بشرع الحرية لا بشرع الاسترقاق . وقد كتبنا وكتب غيرنا في تعليل هذا الموقف ما يغني عن الإطالة فيه ، لكن الذي نكتفي بإيراده الآن ، وهو مما لا ريب فيه ، أن الشريعة الإسلامية قاومت الرق مقاومة منظمة فعالة كانت بخطاها المتدرجة أفعل في تهيئة الضمير البشري للقضاء عليه . ولقد أوشك الإسلام — بتضييقه مصادر الرق — أن يلزم المسلمين بالعتق ، لأنه كان يتوقع انتهاء الرقيق في العالم إلى الحرية الكاملة بعد أجل مسمى محدود ، مصداقاً لقول النبي صلوات الله عليه : « أوصاني حبيبي جبريل بالرفق بالرقيق حتى ظننت أنه سيضرب له أجلاً يخرج فيه حراً » ، وفي رواية : « حتى ظننت أن الناس لا تستعبد ولا تستخدم » [1] .

ولقد تمتعت المرأة في الإسلام بحقوقها المدنية إلى أبعد الحدود ، حتى وسع الجارية الضعيفة بريرة أن تعتذر إلى الرسول الكريم عن قبول شفاعته في عبد أسود كان شديد التعلق بها، والقصة واردة في صحيح البخاري .

وكان للمرأة المسلمة من المكانة ما أتاح لها أن تجير على المسلمين فيحترم جوارها : فتلك أم هانىء بنت أبي طالب تجير رجلين أسيرين من المشركين كانا من أحمائها ، فيجير النبي جوارها ويقول : « أجرنا من أجرت ، وأمنّا من أمنت يا أم هانىء » . ومن هنا قالت السيدة عائشة أم المؤمنين : « إن كانت المرأة لتجير على المؤمنين فيجوز » .

وكل هذا ليس بشيء إذا قيس بحرية المرأة الكاملة في التصرف بأموالها

---

١ انظر شرح النيل وشفاء العليل (لمحمد بن يوسف أطفيش) ٧ — ٧٠٣ . (المطبعة السلفية سنة ١٣٤٣ هـ) .

كالرجل سواء بسواء : فإنّ لها في الإسلام أن تبيع وتتاجر وتعقد الصفقات وتؤجّر البيوت وترهنها بلا فائدة ، وتقوم بالغرس والزراعة والفلاحة والحصاد ، وتشتغل عند الضرورة القصوى في المعامل والمصانع في حدود ما يليق بها من أعمال ، ولا يجوز للزوج أن يأخذ منها شيئاً بغير رضاها ، لأنها تتصرف في مالها كما تشاء ، عملاً بقوله تعالى : « ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض ، للرجال نصيب مما اكتسبوا ، وللنساء نصيب مما اكتسبن » .

٩ ــ ومن المألوف على كل حال أن تُقرن بالحقوق المدنية الحقوقُ السياسية ، وهو ما جرت عليه المصطلحات الدولية في شأن حقوق الإنسان ، ففي القسمة الثنائية المشهورة نجد في صف واحد الحقوق المدنية والسياسية التي تسمى أيضاً بالحقوق التقليدية ، تمييزاً لها عن الحقوق الجديدة (الاقتصادية والاجتماعية والثقافية) التي باتت أحياناً تمزج مزجاً عاماً بحقوق الإنسان على سبيل المجاراة للتيارات والأفكار الاشتراكية » . ونذكر مثالاً على ذلك ما جاء في ديباجتي الاتفاقيتين (أو بعبارة أدق في مشروعي الاتفاقيتين اللتين وافقت عليهما الجمعية العامة للأمم المتحدة في ١٦ ــ ١٢ ــ ١٩٦٦) ولا سيما في المادتين ١٩ و ٢٠ ، فقد قالتا بعبارة واحدة بعد المقدمة : « وإقراراً منها بأن مثال الكائنات الإنسانية الحرة المتمتّعة بالحرية ، المدنية والسياسية ، والمتحررة من الخوف والحاجة ، إنما يتحقق فقط إذا قامت أوضاع يمكن معها لكل فرد أن يتمتع بحقوقه المدنية والسياسية ، وكذلك بحقوقه الاقتصادية والاجتماعية والثقافية .

« وتقديراً منها لمسؤولية الفرد ، بما عليه من واجبات تجاه الأفراد الآخرين والمجتمع الذي ينتمي إليه في الكفاح لتعزيز الحقوق المقررة في الاتفاقية الحالية ومراعاتها .

« توافق على المواد التالية ... الخ » .

ولكي نكوّن فكرة عن المادّة النظرية المحتواة في أغلب بنود البيانات العالمية الأخيرة عن حقوق الإنسان ، نكتفي بتعليقين متقابلين كل التقابل على مثل هذه القضايا . أما التعليق الأول فللغربيين الذين يقولون : « في أحضان الحرية يتفتح الرأي مثلما تتفتح الزهرة في ضحوة الشمس . وبين يديها تندفع المواهب من مكانها تخترع وتبتدع لتنشىء مقومات الأمة . والحرية تبعث العدل ، والعدل لا يبسط جناحه إلا في ظلالها ، وإذا انطلق لسان العدل اعتدلت الموازين » . وأما التعليق الثاني فهو أن خروشوف سأل مرة جيتسكل متحدياً عن الفارق بين الديموقراطية الشرقية والغربية ، فأحاله جتسكل إلى خطبة الرثاء لبركليس ، مشيراً بذلك إلى ما جاء فيها من قوله : « الشجاعة هي الحرية ، والحرية هي السعادة ... وكثيراً ما يكون النقاش والجدل محكاً أشدّ للشجاعة من ساحة العراك ذاتها » .

وينبغي أن نذكر مع ذلك أن ظروف السبعينات التي نعيش فيها تحمل من التغييرات الحاسمة في مفهومات الديموقراطية والثورية وغيرها ما يُرهب ويُخيف ، وإنّ مضيّ ربع قرن على إعلان حقوق الإنسان لم يكفِ — بما ذُكر عن الحقوق والحريات السياسية — ليحقق للأفراد وللشعوب النظامَ السياسي الأقرب إلى طبيعة الإنسان وإلى تفتح شخصيته في ظلاله .

والحق أنّ الإسلام في هذا — مع أنه أرسى الحكم على قواعد الشورى ، ومنح المسلمين حرياتهم السياسية في النقد والنصيحة بوجه الحكام — لم يُرِدْ أن يَدْخل على الناس في معترك الحياة بتصورات مثالية خيالية لا محصّلَ لها في الواقع الذي يَحْيَوْن فيه ، فلم يتمثل في مراحله الأولى ، ولم يكن ممكناً أن يتمثل فيها جميعَ الأطوار السياسية التي ستتعاقب

على أمة الإسلام ، وكانت له تلك مزيةً على نظم السياسة وتحديدات الحريات السياسية في القديم والحديث ، لأنها — بما افترضت من تلك الأصول والتحديدات — سبقت أحداث الأجيال المتعاقبات ، مُغْفلةً خلال سبقها ذاك ما لعقلية كل جيل من أثر في وضع القواعد وتحديد الأصول ، وكأنما آثر الإسلام — بتركه كثرةَ التحديد — أن يتنافس المسلمون في بناء مجتمعهم تبعاً لما يصيبون من أسباب الحضارة والنماء . لكنَّ الشيء الأساسي الذي لا مراء فيه هو أن الحاكم المسلم — بأي لقب سمّى نفسه أو سماه الناس — لا يستطيع ، ولا يؤذن له ، أن يتحرر من سلطان الدين الذي يدين به هو والمجتمع الذي بايعه رئيساً عليه ، ليس لأن الحكومة في هذا الدين « تيوقراطية » ، إمامُها خليفة الله على الأرض يستر إرادته المستبدة وراء عصمته المزعومة ، ولكن لأن عقيدة مجتمعِهِ دين يجمع في آن واحد بين طرفي الدنيا والآخرة في وحدة مثالية كبرى لا تقبل التجزئة والتحليل .

١٠ — وفي الحقوق والحريات الاجتماعية والاقتصادية اكتفي الآن بالإحالة على كتابي « النظم الاسلامية » حين تحدثتُ عن ضروب التكافل الاجتماعي وتأمين نفقاته ، وعن حقوق الإنسان في الضمان الاجتماعي ،وعن حقوق الإنسان في العمل ، والحماية من البطالة ، والإفادة من أوقات الفراغ التجارية ؛ وأدعو بصورة خاصة الى المقارنة بين الحقوق الإسلامية الواضحة في ذلك وبين ما تضمّنته المواد ٢٢ إلى ٢٨ من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان .

١١ — وفي الحقوق الثقافية والتربوية أبرزتُ في عدة فصول من كتابي هذا من وجهةَ النظر الإسلامية عن حق الرجل والمرأة في العلم ، وواجب الدولة في تنمية شخصية الانسان وتوسيع ثقافته .

١٢ —ولست ارى ضرورياً أن أتناول بإسهاب الحقوق والحريات الاعتقادية

والفكرية، بعد أن بات مسلّماً أن الإسلام هو دين الحرية الفكرية. وإنما توقّف قليلاً عند المرتدّ ومدى حريته، موضحاً أن المراد من قوله صلوات الله عليه « من بدّل دينه فاقتلوه » أن قتْله ليس عقوبة على الفكر في ذاته ، لأن غير المسلمين من اليهود والنصارى قد كفل لهم الإسلام حرية العقيدة وحمايتها من غير إكراه ولا تضييق . فلا بد أن يكون هذا القتل عقوبة على الخيانة الكبرى والمكيدة الدينية التي ادعى معها المرتدّ اعتناق الإسلام ثم أعلن الخروج منه للطعن فيه والإساءة إليه . وإلى ذلك يشير قوله تعالى : « وقالت طائفة من أهل الكتاب آمنوا بالذي أنزل على الذين آمنوا وجه النهار واكفروا آخره لعلهم يرجعون » .

ونذكّر ههنا بحادثة أسامة بن زيد حين قتل رجلاً في ميدان الحرب بعد أن قال : لا إله إلا الله ، وأن الرسول قال له : « هلا شققت عن قلبه » ؟ .

١٣ ــ أما الحقوق التي يكثر الناس من ذكرها فهي الغريزية والجنسية التي تنبعث من خلالها اليوم الحريات الجنسية بـــل الفوضى الجنسية . لذلك احترست في تعبيري عنها قائلاً : « إذا مضينا في تفسير الحقوق والحريات إلى أبعد الوجوه » .

وقد بدأت المطالبة بهذه الحقوق في السنين الأخيرة في صورة حقوق شخصية لكفالة الراحة والدعة والتخلص من أسباب الإزعاج، عندما دعا كاتب امريكي إلى احترام ما سماه « حقوق المواطن التقليدية » وفي طليعتها « حق التمتع بالحياة الخاصة » فلا تعكر صفوه الضوضاء الصادرة من عشرة ملايين ترانزستور ترسل أنغام الموسيقى الراقصة الصاخبة .

وما لبث بعضهم أن انتقل إلى شيء من المبالغة والتوسع في استخدام عبارة « حقوق الإنسان » ، فاذا هم يطالبون بوجوب الاعتراف بحق

المتحابين مثلاً في الاتصال الجنسي خارج الزواج ما دام ذلك يتم برضى الطرفين ، بل بحق العلاقات الجنسية الشاذة ، وحق الأمهات الحوامل في الإجهاض ، وحق الأم غير المتزوجة بالأبناء الذين تحمل بهم سفاحاً مع الاعتراف بهم وإعطائهم كل الحقوق المدنية .

ولا بد لنا ان نوضح مدى الغلو الذي وقع فيه هؤلاء ، وأن نلقي الضوء على التوازن النفسي الذي يحض عليه الإسلام معترفاً فيه بأصول الحقوق الغريزية والجنسية بعد إحاطتها بالقيود التي تنظمها في نفس الفرد بصورة تلقائية ذاتية .

وبعد ، فإن أهم ما انتهيت إليه من بحثي هذا هو أن وضع قانون يحدد الحقوق العامة والحريات أمر في منتهى اليسر والسهولة ، فما علينا إلا أن ندرس دراسة تحليلية دقيقة كل المواد المتعلقة بهذه الحقوق والحريات في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وسنجد أن صياغتها تكاد تكون مستعارة من صيغنا ومقاييسنا ومعاييرنا سواء أعرف ذلك واضعوها أم لم يعرفوه . وإذا عدلنا بعض ما فيها من ألفاظ قصد بها مجاراة بعض التيارات ، أو تملق بعض الغرائز ، أو ملاحظة بعض التقاليد ، وسعنا في النهاية أن نقول : « تلك بضاعتنا ردت إلينا » .

أهم مصادر البحث

١ ـ كتب التفسير ولا سيما الطبري وابن كثير .

٢ ـ كتب الحديث ، ولا سيما الصحيحين .

٣ ـ الأحكام السلطانية لكل من الماوردي وأبي يعلى .

٤ ـ التكافل الاجتماعي في الإسلام للشيخ محمد أبي زهرة .

٥ ـ السياسة الشرعية لابن القيم .

٦ ـ الضمانات الدولية لحقوق الإنسان للأستاذ برونيه ، جنيف ١٩٤٧ .

٧ ـ الأساس القانوني لحقوق الإنسان للأستاذ يلتكن ، لوزان ١٩٥٠ .

٨ ـ الحريات العامة للأستاذ كوليار ، باريس سنة ١٩٥٩ .

٩ ـ الحرية للأستاذ كرانستون ، ترجمة لجنة الترجمة في المكتب التجاري ـ بيروت ـ .

١٠ ـ حقوق الإنسان للأستاذ كرانستون أيضاً ـ الترجمة العربية ـ بيروت .

١١ ـ تاريخ اعلان حقوق الإنسان للأستاذ بابيه ، نقله إلى العربية الدكتور محمد مندور ، ونشرته الإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية ، القاهرة ١٩٥٠ هـ .

١٢ ـ مجلد خاص بحقوق الإنسان مهدى للأستاذ كاسان ، طبع باريس سنة ١٩٦٩ .

١٣ ـ حقوق الإنسان والاعلان العالمي عن حقوق الإنسان ، للدكتور حجازي ـ من مجموعة محاضرات جامعة الكويت .

١٤ ـ الميثاق الدولي لحقوق الإنسان ، للأستاذ عبد الحميد عبد الغني ، بالمجلة المصرية للقانون المقارن سنة ١٩٥٥ .

الفَصلُ الرّابع

المرأة المسلمة امام التحديات

مما لا ريب فيه أن المرأة المسلمة اليوم تواجه من تحديات الحياة العصرية أمرّها وأقساها . ومع أن ما ترمى به هذه المرأة من التخلف والعجز عن مواكبة الحياة نتيجة طبيعية لما يصح أن نسميه « بالتخلف العام » في المجتمع العربي والإسلامي ، ما يزال كثير من أبناء جيلنا يصرون على أن مرد هذا التخلف بجميع صوره إلى طبيعة التراث الإسلامي على وجه الإجمال .

وبدلاً من أن يعترف شبابنا الواعي المثقف بأن جوهر الدين يختفي وراء التقاليد ، نلاحظ أن تضخيم معضلات المرأة المسلمة يتركز أساساً على الخلط بين الغث والسمين ، وبين الشكل والجوهر ، وبين الصياغة والمضمون ، إلى حدّ يدعو حقاً إلى الرثاء والإشفاق . وقديماً قالوا وصدقوا : من جهل شيئاً عاداه !

ومن أقوال شبابنا التي نتفق معهم عليها : أن الرجل يستصغر وظيفة المرأة ولا ينظر إليها نظرة إكبار ، وأن المرأة في أكثر مجتمعاتنا ما

تنفكّ خاضعة للأسرة الواسعة الكبرى ، وأنها ما تبرح تشعر بأنها غير مرغوب فيها .

ومن آرائهم التي نحسبهم فيها يغلون غلواً شديداً : ما يسمّونه « بالتناقض » بين خروج المرأة للعمل الإيجابي البنّاء على الصعيد الاقتصادي ، بوصفه كلاً لا يتجزأ ، وبين القوانين المكتوبة التي تضع قيوداً كثيرة على عمل المرأة ، ولا سيما من خلال الأحوال الشخصية المطبّقة في البلدان الإسلامية .

لذلك كان لزاماً عليّ — في هذا البحث — أن أطرح تصورات جديدة تبين إلى أي مدى نختفي وراء التقاليد كلما توهّمنا أن الدين هو العقبة الكأداء دون تقدم المرأة . وسأطرح هذه التصورات في صيغة مبادىء عامة إجمالية لا أدخل في تفصيلها إلا عند يقيني باختلاف النظرة إليها أساساً .

المبدأ الأول : شعور المرأة بأنها غير مرغوب فيها لا محل له في الفكر الإسلامي ، وكان ينبغي لولا التقاليد ألا يكون له اليوم محل في المجتمع العربي أو الإسلامي . إن جلد أحدنا ليقشعرّ كلما تلا في القرآن آيات التشاؤم بميلاد الأنثى (وإذ بُشّر أحدهم بالأنثى ظلّ وجهه مسودّاً وهو كظيم . يتوارى من القوم من سوء ما بُشّرَ به : أيمسكه على هُون أم يدسه في التراب ! ألا ساء ما يحكمون). ولكي نلاحظ أن مولد الأنثى بشارة عظمى علينا أن نتذكر شيئين : أحدهما قوله تعالى في مطلع الآية (وإذا بُشّر أحدهم بالأنثى) وأما الثاني فهو الشرح التطبيقي العملي السيكولوجي من النبي لهذه البشرى والخير واليمن والبركة بقوله صلى صلى الله عليه وسلم: (آية يُمْنِ المرأة تبكيرها ببنت) . لا ذنب إذاً للنصوص المكتوبة — سواء اعتبرناها وحياً أم وضعاً — إذا قالت الأم الجاهلة أو الجدة الأشد جهلاً « جنبنا الله البلاء » ، ولا سيما إذا تذكّرنا

كيف كان وضع المرأة مزرياً قبل الإسلام ، وإذا لاحظنا أنّ هذا الخطأ الفادح في النظر إلى المرأة وفي نظرها إلى نفسها ما يزال مع الأسف مستمراً في أكثر المجتمعات الإنسانية لأسباب كثيرة لا مجال لتفصيلها الآن .

المبدأ الثاني : عندما قالت الكاتبة الوجودية الفرنسية المعروفة سيمون دو بوفوار : « إن المرأة لا تولد أنثى ، وإنما طبيعة الحياة الإنسانية صيّرتها أنثى ، حتى لكأنها جنس قائم بذاته في المجتمع البشري » ، كانت دون شعور منها تترجم النصوص الإسلامية المكتوبة أو المنقولة منذ أربعة عشر قرناً . ولو أنها مطلعة على الفكر الإسلامي لظننتها تترجمه ترجمة حرفية بأمانة وموضوعية . فالمرأة فسيولوجياً وبيولوجياً ونفسياً كائن بشري ، أي أنها إنسان قبل أن تكون أنثى . وكان على المرأة أن تقتنع اقتناعاً تاماً بالمساواة بين الرجل وبينها دون التغاضي عن بعض الفوارق التي أحدثها تنوعُ الأعباء والمسؤوليات ، وتنوعُ طبيعتها . والكتاب والسنة في هذا الصدد صريحان ، فكلا الجنسين من طينة واحدة ، ومن أصل واحد ، أو كما عبّر القرآن (من نفس واحدة). قال تعالى في مطلع سورة النساء : (يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة ، وخلق منها زوجها ، وبثّ منهما رجالاً كثيراً ونساء) . ولكي يصور النبي نوع الصلة بين شقيّ هذه النفس الواحدة قال : (إنما النساء شقائق الرجال) ، وكأنه صلى الله عليه وسلم بشرحه للآية على هذا النحو يرسم لالتقاء الجنسين الشقيقين صورة مترابطة متناسقة ، يتكون منها مخلوق متكامل ، متآلف الأجزاء . بيد أن هذا المخلوق الواحد المتكامل ليس بالملاك ولا بالشيطان ، وإن كان قادراً على الصعود كالملائكة ، والهبوط إلى مستوى الشياطين .

المبدأ الثالث : التكامل بين شيئين أو جزئين أو شقّين أو شقيقين لا ينبغي أن يؤدي حتماً إلى التماثل المطلق بينهما في كل شيء : إن المشكلة

ليست بين الرجل والمرأة في نظر الإسلام . إنّ من اللغو والعبث تضييع الوقت في مفاخرة بين شقّي النفس الواحدة ، كالمفاخرة بين القطار والطائرة ، أو بين الطبيب والمهندس . كما أنّ من المغالطة المفضوحة تغاضينا عن الحقائق البارزة في نتوءات كل جنس على حدة ، مما سبّبه تطور المجتمعات . ونحن دون أن نخوض في مناقشات أكاديمية فنية أو اختصاصية ، نلاحظ جميعاً أنه يحدث أحياناً ألا يتآلف الجزءان ، لأن كلاً منهما ليس على قدّ الآخر بالتمام . ونلاحظ أيضاً ان نتوءات كل جنس تلتقي في الجنس الآخر بأوضاع كأنما هي مرسومة على قدّها لتتلبّس بها وتثبت فيها ! وبناء على ذلك ، نرى أن كل بروز هنا يقابله تجويف هناك ، وأن كل تجويف هنا يقابله بروز هناك فالتقابل في النتوءات والمنحنيات هو في الأساس سرّ التمازج والمخالطة والملابسة التي أدّت إلى تكافؤ الجنسين ، كما عبّرت عن ذلك الآية الكريمة (هنّ لباس لكم ، وأنتم لباس لهنّ) ، وكما عبّرت آية أخرى (فاستجاب لهم ربهم اني لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى ، بعضكم من بعض) أي ذكوركم من إناثكم ، وإناثكم من ذكوركم ، وليس معنى ذلك ان الذكر هو الأنثى ، ولا أن الرجل يتمنى أن يقضي الحياة مع رجل مثله ، ولا أن المرأة تتمنى أن تقضي الحياة مع امرأة مثلها في طباعها ، تنقص إذا نقصت ، وتزيد إذا زادت . وإلى هذا أشارت الآية من سورة النساء : (ولا تتمنوا ما فضّل الله به بعضكم على بعض ، للرجال نصيب مما اكتسبوا ، وللنساء نصيب مما اكتسبن ، واسألوا الله من فضله ، ان الله كان بكل شيء عليماً) .

ليست العلاقة إذاً بين المرأة والرجل علاقة صراع وقتال ، ولو افترضنا أن الصراع قائم حقاً فالأسلحة فيه متكافئة ، ولكنها ليست متماثلة ، بل طبيعتها متمايزة ، وإن كانت في النهاية تقود إلى غاية واحدة : تطوير الحياة وتنميتها .

المبدأ الرابع : التعبير بتفضيل بعضنا على بعض تعبير ديني لا بد منه في كتاب وحي،ولكنه لو تُرجم إلى لغة عصرنا الحديث لكان مؤداه : أنّ امتياز أحد شقيّ النفس الواحدة بشيء معين هو تكليف لا تشريف ، وهو من ناحية أخرى لا يعني التفضيل المطلق لأحد الشقّين على الآخر . وذلك بالضبط ما يعنيه قوله تعالى : (ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف ، وللرجال عليهن درجة) ، وهذه الدرجة هي القوامة في الجانب الاقتصادي أو المادي البحت ، بسبب استعداد الرجال لها على وجه الإجمال : (الرجال قوّامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض ، وبما أنفقوا من أموالهم) . كما أنّ هنالك اختصاصاً بالمرأة يفضّلها على الرجال ، فاذا كان القرآن قد قرن الاحسان إلى الوالدين كليهما بعبادة الله في أروع ما كُرم به الوالدان ، لدى قوله تعالى : (وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين احساناً ، إما يبلغنّ عندك الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أفّ ولا تنهرهما وقل لهما قولاً كريماً) فان القرآن نفسه ما لبث أن خصّ المرأة في صورة الأم بأعظم تكريم وأسماه في قوله : (ووصينا الإنسان بوالديه : حملته أمه وهْناً على وهْن ، وفصاله في عامين ، أن اشكر لي ولوالديك ، إليّ المصير) .

فالمرأة التي تهب نفسها لحب كبير ، لعمل عظيم ، لرجلها أو أبنائها وبيتها ، فتتفانى في ذلك إلى حد الغلو ، إلى حد أن تنسى نفسها وأنانيتها ، ترتفع إلى قمة لا يصل إليها الرجال ، إنها على كل حال تصنع الكرامة الإنسانية بمعناها الشامل الموحّد. ومع أن الرجل لن يقدر مثلها على أن يحمل ويلد ويسهر على تدبير المنزل ، فإن عملها في ذلك كله تكليف لا تشريف .

لكن من العجيب أنّ النصوص المكتوبة لقاء ذلك كله أبَتْ إلا أن تخصها بمزية وتشريف ، لا يمثل قوله عليه السلام فقط .(ما أكرم النساء

إلا كريم ، ولا أهانهن إلا لئيم) بل بمثل قوله ثلاث مرات : (إن الله يوصيكم بأمهاتكم ، ثم يوصيكم بأمهاتكم ، ثم يوصيكم بأمهاتكم ، ثم يوصيكم بالأقرب فالأقرب) . وشبيه بهذا ان رجلاً جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : يا رسول الله ، من أحق الناس بصحبتي ؟ فقال : أمك . قال : ثم من ؟ قال : أمك . قال : ثم من ؟ قال: أمك. قال . ثم من ؟ قال : أبوك . وجاء رجل آخر إلى النبي صلى الله عليه وسلم وقال : أريد الجهاد في سبيل الله . فقال صلى الله عليه وسلم : أمك على قيد الحياة ؟ قال : نعم . قال : « الزمْ رِجْلَها فثم الجنة » . ومن هنا شاع على ألسنة الجميع : «الجنة تحت أقدام الأمهات » .

المبدأ الخامس: النصوص الإسلامية المكتوبة ليست شريعة ذكرية . إن نظائر هذه النصوص كانت قبل الإسلام حتى عند الرومان شريعة ذكرية ، وعادت اليوم في أكثر البلدان رقياً إلى هذه الصورة الرجعية . أما في مجتمعاتنا العربية والإسلامية فقد باتت أحياناً هكذا ، ولكن بسبب هيمنة التقاليد على جوهر الدين ....

أكتفي بالأمثلة التي يوردها الناقدون لأوضاع المرأة المسلمة بوجه عام : كاختيار الزوج الذي لا يزال بيد الرجل ، والطلاق بيد الرجل ، والقيود المفروضة على التعلم والعمل .

(أ) أمّا عن اختيار الزوج فيقول النبي : (لا تنكح البكر حتى تستأذن ولا الثيب حتى تستأمر . قالوا : وما إذنها ؟ قال: صماتها) . ويقول تعالى : (يا أيها الذين آمنوا لا يحل لكم أن ترثوا النساء كرهاً ، ولا تعضلوهنّ لتذهبوا ببعض ما آتيتموهنّ إلا أن يأتين بفاحشة مبينة . وعاشروهنّ بالمعروف . فإن كرهتموهن فعسى أن تكرهوا شيئاً ويجعل الله فيه خيراً كثيراً) ، أي لا تمنعوهن من الزواج بمن يردن طمعاً في مال يفتدين به أنفسهنّ أو في ارثهنّ بعد الوفاة . حتى عند انفصال الزوجية لا يزال

الخيار للأنثى قائماً : رووْا أن أول خلْع كان في الإسلام أخت عبد الله بن أبيّ التي أتت رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقالت: يا رسول الله ، لا يجمع رأسي ورأسه شيء أبداً ، إني رفعت جانب الخباء فرأيته أقبل في عِدّة من الرجال ، فاذا هو أشدهم سواداً ، وأقبحهُم وجهاً قال زوجها: يا رسول الله، اني أعطيتها أفضل ما عندي من مال ، أعطيتها حديقة واسعة أحبها كثيراً ، فإن ردّت عليّ حديقتي . قال عليه السلام : ما تقولين ؟ قالت : نعم ، وان شاء زدتُه . ففرق الرسول بينهما .

وجاءت فتاة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت : إن أبي زوّجَني من ابن أخيه ليرفع بي خسيستَه ، فجعل صلى الله عليه وسلم الأمر إليها فقالت : قد أجزتُ ما صنع أبي ، ولكن أردتُ أن أُعْلِمَ النساءَ أن ليس للآباء شيء ...

(ب) وأما عن الطلاق بوجه عام فحسبنا أن الرسول الكريم يقول فيه : « إن أبغض الحلال إلى الله الطلاق » ويقول : « تزوجوا ولا تطلقوا ، فإن الله لا يحب الذوّاقين ولا الذوّاقات » .

ومهما يكن من شيء ، فإن الطلاق مقيد بما شُرع له ، فإذا أساء الزوج استعمال حقه فيه حُكم عليه بالتعويض على مطلقته بما سمّاه الإسلام « متعة » ، وهي مبلغ من المال يدفعه الزوج لمطلقته تعويضاً لها على ما نالها من بؤس وفاقة بطلاقه إياها ، والأصل فيه قوله تعالى : « وللمطلقات متاع بالمعروف ، حقاً على المتقين » .

على أن الزوج لا ينفرد وحده دائماً بحلّ عقدة الزواج ، فقد عرف الشرع الإسلامي نظام « الخلْع » الذي يُنهى الحياة الزوجية بالتراضي بين الزوجين ، سواء أكان البادىء هو الرجل أم المرأة . وعلى الزوجة حينئذ أن تدفع إلى زوجها مبلغاً من المال يتفقان عليه لتفتدي به نفسها

فيطلّقها ، كما قال الله : « ولا يحلّ لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله ، فإن خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جُناح عليهما فيما افتدت به ، تلك حدودُ الله ، ومن يتعدّ حدود الله فأولئك هم الظالمون » .

والعوض الذي تُفتدى به المرأة نفسها يقدّر بقدره ، وإن كان أكثر الفقهاء على أنه ليس للزوج أن يأخذ منها أكثر مما أعطاها ، عملاً بقوله تعالى : « فلا تأخذوا منه شيئاً ، أتأخذونه بهتاناً وإثماً مبيناً ؟ وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم إلى بعض ، وأخَذْنَ منكم ميثاقاً غليظاً ؟ ... » .

والخلع ، على إباحته ، ضربٌ من الطلاق ، فهو مثله من أقبح الحلال إلى الله ، وقد صرح الفقهاء بأنه مكروه ، « لما فيه من قطع النكاح الذي هو مطلوب الشرع » ، وكانوا أكثر تشدداً فيه إذا خالعت المرأة زوجها والحال عامرة ، والأخلاق ملتئمة ... وإنما أبيح هو وسائر صور النسخ والطلاق والتفريق ، رغبةً في إيجاد حل حاسم لما استشرى بين الزوجين من أسباب النزاع والشقاق . فإذا رضي كلاهما بفصم عرى الزوجية — بعد تشدّد الشرع واحتياطه — لم يَسَعْ أحداً إلا أن يسلّم بالأمر الواقع ثم يرتّل قول الله : « وإن يتفرقا يُغْنِ الله كلاً من سَعَته ، وكان الله واسعاً حكيماً » .

(ج) وأما عن القيود المفروضة على التعلم فأمرها عجيب ، لأن الشرع أوجب على المرأة طلب العلم ، وانتدب الرجال إلى القيام على تعليمها . قال صلوات الله عليه : « من كانت له ثلاث بنات أو ثلاث أخوات ، أو بنتان أو أختان ، فعلمهنّ وأدّبهن وأتقى الله فيهنّ فله الجنة البتة » . ولسنا الآن بمعرض الحديث عن العلم الذي شجعها الإسلام على تعلّمه ، بل المهمّ في هذا كله أنه مطلوب من المرأة كما يطلب من

الرجل على حد سواء .

(د) وأما عن القيود المفروضة علىعمل المرأة فأمرها أشدّ غرابة، فإنّ للمرأة في الإسلام التصرف الكامل بأموالها كالرجل سواء بسواء : إنها تبيع وتتاجر وتعقد الصفقات ، وتؤجّر البيوت وترهنها بلا فائدة ، وتقوم بالغرس والزراعة والفلاحة والحصاد ، وتشتغل عند الضرورة في المعامل والمصانع في حدود ما يليق بها من أعمال ، ولا يجوز للزوج أن يأخذ منها شيئاً بغير رضاها ، عملاً بالآية : « ولا تتمنّوا ما فضّل الله به بعضكم على بعض ، للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب ممّا اكتسبن ، وأسألوا الله من فضله ، إنِ الله كان بكل شيء عليماً » .

المبدأ السادس : مقاومة التقليد الناجم عن العجز والشعور بالنقص والتناقض والضياع ، فيما يسمّيه المصلحون الاجتماعيون بحق « بالثقافة ووسائل البث الجماعية: الصحافة — التلفزيون ، السينما » وما أسميه أنـا بالمدرسة التثقيفية الموازية . إن هذه الوسائل تطبع نفوس الجيل كله ذكره وأنثاه . لكن الإسلام قاوم التقليد (لا تكونوا إمّعة ، تقولون إن أحسن الناس أحسنّا ، وإن أساؤوا ظلمنا ، ولكن وطّنوا أنفسكم إن أحسن الناس أن تحسنوا ، وإن أساؤوا ألا تظلموا) . ولذلك لا يعجبني في المرأة أن يراها الرجال ضائعة بين طموحها وحقيقتها البعيدة عن واقعها الفعلي ، غير قادرة بنفسها على أن تتقدم إلى الأمام .

أتنتظر الرجل ؟ لماذا لا تنتزع حقّها بيدها ؟ إن الحرية تؤخذ ولا تعطى .

المبدأ السابع الأخير : مع أن تحديات العصر للمرأة العربية نسبية متفاوتة بتفاوت المجتمعات العربية ، ومع أن الشعور بهذه التحديات بالنسبة للمرأة لا يمكن أن يزول ، فان هناك — كما يقول دعاة الإصلاح —

إمكاناً مستمراً لتطوير المرأة في عملية نامية للحصول على المزيد من الحرية والمسؤولية. نحن جميعاً متخلفون رجالاً ونساءً ، ولا يعود تخلّفنا إلى طبيعة الدين أو التراث ، فمتى غيّرنا ما بأنفسنا غيّر الله ما بنا (ان الله لا يغيّر ما بقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم) . وعندما نتطور نحن جميعاً تتطور المرأة المسلمة وتواجه المجتمع العصري بأسلوب جديد ، ونمط جديد .

الفَصلُ الخامِس

تنظيم النسل في الشريعة الاسلامية

عالج الإسلام قضية تحديد النسل وتوجيهه وإصلاحه بصراحته الجنسية المألوفة ، فتجاوب في كل مبدأ قرره حولها مع روحه التشريعي وشعاره القائل : « لا حياء في الدين » فلم يتحرج من تفصيل الغرائز الجنسية ، والحاجات الجسمية ، ولم يستنكف عن الاعتراف بحق الإنسان ، ذكراً كان أو أنثى ، في تلبية دواعي الفطرة بالتقاء الروحين والتصاق البدنين عن طريق الزواج ، مصداقاً لقول النبي الكريم : « لم يُرَ للمتحابين مثل النكاح »[1] .

ودعوة الإسلام الشباب السليم القادر إلى الزواج أشهر من أن يعرّف بها في هذا المقام ، فحسبنا قول النبي : « يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج » لنقطع بأن الإسلام يفضل الحياة الزوجية على العزوبة .

---

[1] انظر روضة المحبين (لابن قيم الجوزية) ص ٢٢٨ (بتحقيق أحمد عبيد ، مطبعة الترقي بدمشق سنة ١٣٤٩هـ الباب الثامن عشر في ان دواء المحبين في كمال الوصال الذي أباحه رب العالمين). وقد ذكر السيوطي هذا الحديث في « جامعه » وقال : رواه ابن ماجه والحاكم .

ولا غرو إذا بالغ بعضهم في النكاح « حتى زعم أنه أفضل من التخلي لعبادة الله »[1] . وأقل ما يقال في الزواج – عند المتدبرين روح الإسلام – أنه فريضة على القادر ، كما كان يقول الإمام ابن حزم الظاهري[2] . وفي تاريخ الإسلام ما يوحي بأن الصالحين الزهاد أنفسهم كانوا يغبطون المتزوجين على قيامهم بفريضة الزواج ، كأنها عبادة سامية تقرب أصحابها إلى الله ، فقد قال رجل للعابد الزاهد ابراهيم بن أدهم : « طوبى لك ، فقد تفرغت للعبادة بالعزوبة ، فما كان من ابن أدهم إلا أن أجابه : لروعةٌ منك بسبب العيال أفضل من جميع ما أنا فيه ! »[3] .

وأول ما يصادفه الباحث من صراحة الإسلام الجنسية في بناء الحياة الزوجية اشتراطه الزواج على كل من استطاع الباءة . ولفظة « الباءة » هنا شديدة الإيحاء بقدر ما بدت لشرّاح الحديث شديدة الابهام ، فلم يتورع بعض العلماء من أن يعدها اسماً من أسماء الاتصال الجنسي ، في حين رأى الأذكياء منهم أنها ترمز إلى جميع مؤن النكاح ، فتدخل فيها الصحة الجيدة . والعمل النشيط ، والمال الكافي ، والاستعداد الكامل لإنجاب النسل وتكوين بيت مثالي وخلية اجتماعية صالحة .

ومن فهم من لفظة « الباءة » المعنى الجنسي وحده ، وذهب به خياله فيها إلى أنها المقدرة على غشيان النساء ، أبى إلا أن يؤكد صحة فهمه برواية أخرى للحديث نفسه : « عليكم بالباءة » بدلاً من قوله عليه السلام : « من استطاع منكم الباءة فليتزوج » . وعلّق ابن القيم على الاختلاف بين الروايتين فقال : « وبين اللفظين فرق ، فان الأول يقتضي أمر

---

١ احياء علوم الدين (للغزالي) ٢ – ٢٢ (الباب الأول في الترغيب في النكاح والترغيب عنه) ط . البابي الحلبي بمصر سنة ١٣٥٨ ﻫ .

٢ المحلى (لابن حزم) ١٠ – ٧٠ .

٣ الاحياء ٢ – ٢٤ .

العَزَب بالتزويج ، والثاني يقتضي أمر المتزوج بالباءة ، والباءة — كما قال — اسم من أسماء الوطء »[1] .

وثمرة الخلاف في تفسير « الباءة » ههنا تتمثل —على كلا الرأيين— بالاعتراف صراحةً للزوج بحق الاستمتاع عن طريق الاتصال الجنسي في النكاح ، كأن هذا الاستمتاع في ذاته أمر غير مستكره ولا مستهجن . فاذا كان هذا حال الرجل فما بال المرأة ؟ وهل يعترف لها بحقها الصريح في متعة الاتصال الجنسي كالرجل سواء ، أم إن هذا الحق مقصور على الرجل وحده ؟

لقد تعرّض فقهاء الإسلام لهذه المسألة ، فقال الإمام مالك : للمرأة حق المطالبة بالاستمتاع إذا تركه الرجل عامداً قصد الاضرار . وقال أئمة آخرون أقوالاً عجيبة في هذا الشأن حملت ابن العربي ، من كبار فقهاء المالكية ، على أن يستنكر موقفهم الشاذ فيقول : « واذا كانت الحال هكذا فالعجب أن يكون للمرأة حق في العزل عند الفقهاء ثم لا يكون لها حق في أصل الاستمتاع ! »[2]

وكان ابن القيم أقرب إلى صراحة الإسلام في معالجة هذه الشؤون الجنسية ، حين فنّد الرأي القائل بأن من حق المرأة المطالبة بالاتصال الجنسي مرة واحدة في العمر ، والرأي القائل بأن على الزوج ألا يغفل عن هذا الأمر كل أربعة أشهر مرة لأن الله أباح للمُولي — بعد إيلائه — تربص أربعة أشهر ، فقد رأى هذا العالم السلفي الذكي أن إشباع الرغبة الجنسية لدى المرأة حق واجب على الرجل « كما ينفق عليها ويكسوها ويعاشرها بالمعروف ، بل هذا عمدة المعاشرة ومقصودها » ، وكأنما

---

١ روضة المحبين ٢٣٥ .

٢ ابن العربي في شرح سنن الترمذي ٢ / ٧٧ .

انكشفت له الأضرار الصحية والنفسية والعصبية التي تنتاب المرأة إذا تُرِكَت في حال ظمأ جنسي فريسةً للكبت المزعج والقلق الشديد ، فصرّح بضرورة تلافي ذلك وأوجب على الرجل أن يشبع زوجته في هذا الصدد « كما عليه أن يشبعها قوتاً » ، وأكّد ابن القيم في نهاية المطاف أن شيخه السلفي العلامة ابن تيمية كان يرجح هذا القول ويختاره [1] .

* * *

على أن اعتراف الإسلام بحق كل من الزوجين في الاستمتاع الجنسي — وإن ظهر مزية هذا الدين في تقرير الواقع ومعالجة شؤون الحياة في ضوئه — لا ينبغي أن يكون الغرض الأوحد من أغراض النكاح ، بل لتؤكّدنّ النصوص والوقائع أنه لم يكن حتى أهم هدف من الأهداف ، فانّ دفع شهوة الرجل بغشيان المرأة ودفع شهوة المرأة بصبوة الرجل إليها لا يفسران كل شيء في الحياة الزوجية . وإنما وضع النكاح في الأصل لإنجاب الذرية وإبقاء الجنس الآدمي ، ولم تخلق الشهوة الجنسية إلا لتكون باعثة مستحثة على اقتناص الولد « كالتلطف بالطير في بثّ الحبّ الذي يشتهيه ليساق إلى الشبكة ، وكانت القدرة الإلهية — كما قال الغزالي — غير قاصرة عن اختراع الأشخاص ابتداء من غير حراثة وازدواج ، ولكن الحكمة اقتضت ترتيب المسببات على الأسباب مع الاستغناء عنها إظهاراً للقدرة ، وإتماماً لعجائب الصنعة، وتحقيقاً لما سبقت به المشيئة ، وحقّت به الكلمة ، وجرى به القلم » [2] .

والمقصود من وراء هذا كله ألاّ ينظر إلى الشهوة الجنسية — ما دامت تؤدي تلك الوظيفة السامية في الحياة — نظرة ازدراء واشمئزاز ،

---

1 روضة المحبين ٢٣٢ .
2 الاحياء ٢ — ٢٥ .

لما يُظنّ من أنها عمل مبتذل حقير من أعمال الجسد ، وألاّ يُؤْثِر المؤمن الامتناع من النكاح والانقطاع عن الحياة ترفعاً بزعمه عن شؤون الجنس، لأنه برهبانيته هذه يجني على مقصود الفطرة،ويعرض عن الحراثة، ويضيع البذور ، ويعطل ما خلق الله من الآلات المعدة لبقاء تلك البذور ونمائها واستمرارها . ولهذا خاطب القرآن الأزواج واصفاً لهم نساءهم في قوله : « نساؤكم حرثٌ لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم » [1] ، فعهد إلى الذكور باخراج البذور ، وعهد إلى الاناث بالتمكين من الحرث . وأنشأ النبي يصرح بحكمة الله في خلق الذكر والأنثى داعياً إلى مثل ما دعت إليه الرسل من العناية بالتناسل والتكاثر في قوله : « تناكحوا تناسلوا تكثّروا فاني أباهي بكم الأمم يوم القيامة » ، وقوله : « تزوجوا الولود الودود » ، ورفع بعضهم إليه حديثاً يقول فيه : « لَحصيرٌ في ناحية البيت خير من امرأة لا تلد » [2] .

* * *

لقد كان متوقعاً — بعد إحاطة النسل بهذه الهالة من التقديس — ألاّ يحاول أحد التفكير في ضبط النسل وتحديد الذرية ، أو — على الأقل — ألاّ يحاول الصحابة في حياة النبي نفسه أن يشغلوا أنفسهم بمثل هـذا الموضوع ، إذ أنهم كانوا يقدّرون — من غير شك — أن الرسول الكريم لن يرحب بأي صورة من صور التحديد للنسل الذي ما فتىء يحثّ على تكاثره . ولكن الوقائع دلّت على خطأ هذا التقدير ، فقد تعددت المواطن التي تجرأ فيها بعض الصحابة على أن يطرحوا على نبيهم أسئلة يستفتونه

---

1 قارن بصحيح البخاري ، كتاب التفسير ، باب ٣٩ ، ومسند أحمد ١ — ٨٦ .

2 لاحظ الحافظ العراقي في « المغني عن حمل الأسفار » ٢ — ٢٦ أن هذا الحديث موقوف على عمر ابن الخطاب وليس مرفوعاً إلى النبي ، وأن أبا عمر التوقاني أورده بهذا اللفظ في كتاب « معاشرة الأهلين » .

بها عن طريقة شائعة لديهم لتحديد النسل تسمى « العزل » ، ويقصد بها عزل الرجل ماءه عند الاتصال الجنسي عن موضع الحرث من زوجته . ومن أولئك السائلين من كان يفعل هذا ولا يرى فيه بأساً ، ومنهم من كان يتساهل فيه في موطن دون موطن ، ومنهم من كانت فكرة العزل تراوده ولم يقدم عليها قبل استفتاء الرسول حيطة وورعاً ، وأجاب النبي السائلين – كما هي عادته في القضايا التي لا تتناول مسائل الاعتقاد – إجابات مختلفة دارت حول نصوصها مناقشات كثيرة أوقعت بعض الناس في لبس شديد . وفي تنوّع أجوبته راعى عليه السلام الأشخاص وساير البيئات ، ووضع الأصول ولاحظ الضرورات ، وقرر المبادىء وأوضح الاستثناءات ، فحملنا بذلك على أن نستنتج استحالة اعطاء رأي حاسم في الموضوع ، وعلى أن نعتقد أن لا خير في محاولة القطع فيه ، وعلى أن نرجح أن ما يصلح لفرد ربما لا يصلح لآخر ، وأن ما يطبّق في إقليم يتعذر تطبيقه في آخر ، وأن ما يسوغ في وقت الحرب مثلاً لا مسوّغ لمثله في وقت السلام .

* * *

وكثيرة هي النصوص الصحيحة الدالة على أن بعض الناس في حياة النبي كانوا يلجؤون إلى العزل تحامياً للنسل ، فهذا الصحابي جابر بن عبد الله الأنصاري يؤكد أن الصحابة « كانوا يعزلون على عهد النبي صلى الله عليه وسلم والقرآن ينزل »[1] . وقد علّق سفيان أحد رواة الحديث على عبارة « والقرآن ينزل » بقوله : « لو كان شيئاً يُنهَى عنه لنهانا

---

1 قارن بصحيح البخاري ٧ – ٣٣ (المطبعة الخيرية ، الخشاب سنة ١٣٢٠ هـ) وسنن ابن ماجه ؛ – ٦٢٠ رقم الحديث ١٩٢٧ (تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ، دار الكتب العربية ١٣٧٣ هـ) ، وسنن الترمذي ٥ – ٧٤ . والكل من رواية جابر ، وقد علق الترمذي على هذه الرواية بقوله : حديث جابر حديث حسن صحيح ، وقد روي عنه من غير وجه » .

عنه القرآن » [1] . بل بلغ بجابر اطمئنانُه إلى إباحة العزل حداً جعله يقولُ بقوة في حديث آخر له : « كنا نعزل على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فبلغ ذلك نبي الله فلم ينهنا » [2] ، فهو يلاحظ أن النبي لم ينهَهم عن العزل رغم علمه بما كانوا يفعلون .

وكان بعض الصحابة المبيحين للعزل أصرحَ من أن يكتموا سرّ تحاشيهم النسل ، فقد اعترف نفر منهم بأن الرغبة الجنسية مع العزوف عن طلب الولد كانا السببين المباشرين في تفكيرهم بمثل هذا الأمر : فعن أبي سعيد الخدري أن رجلاً قال : يا رسول الله ، إن لي جارية وأنا أعزل عنها ، وأنا أكره أن تحمل،وأنا أريد ما يريد الرجال ، وإن اليهود تحدث أن العزل الموْؤودة الصغرى ، فأجابه عليه السلام : « كذبت يهود ، لو أراد الله أن يخلقه ما استطعتَ أن تصرفه » [3] .

لا بد لنا هنا من وقفة يسيرة ازاء قول الصحابي المتسائل عن العزل : « وأنا أكره أن تحمل ، وأنا أريد ما يريد الرجال » ، فهل بعد هذه العبارة من صراحة تفوق صراحتها في الكشف عن الرغبة الجنسية ؟ وهل هناك موقف أحكم من موقف النبي من هذه الصراحة ؟ إنه لم يمتعض من عنفها ، ولم يحاول كبتها،بل أقر للرجل بحقه في تلبية هذه الحاجة الطبيعية، عارضاً هذا الحق في صورة تقريرية ، يبيح بها العزل إباحة ولا يشجع عليه تشجيعاً .

إلاّ أن الذي يُلمَحُ في هذه الرواية استنكارُ النبي عقدَ مشابهة

---

١ صحيح مسلم (بشرح النووي) ١٠ – ١٤ مطبعة محمود توفيق .

٢ المرجع نفسه ، والصفحة ذاتها .

٣ سنن أبي داوود ٢ – ٣٣٨ رقم الحديث ٢١٧١ . وفي اسناد الحديث يحيى بن أبي كثير ، وقد اختلف فيه . وقد ورد عن جابر بن عبد الله مختصراً بمعناه . وأخرجه الترمذي في (السنن ٥ – ٧٤) . وفي (زاد المعاد في هدى خير العباد) ٤ – ٢٤ ط . صبيح سنة ١٣٥٣ هـ . علق ابن القيم على هذا الحديث بقوله : « وحسبك بهذا الإسناد صحة ، فكلهم ثقات ! » .

بين العزل والوأد ، فقد كذب اليهود فيما زعموه من أن العزل هو الموْؤودة الصغرى ، مع أن روايات أخر تضع في فيه عليه السلام حين سئل عن العزل : « ذلك الوأد الخفي »[1] . وإذ كانت إحدى هذه الروايات في « صحيح مسلم » من طريق جذامة بنت وهب اضطرت طائفة للجمع بين الحديثين الصحيحين بقولها: إن اليهود كانت تقول إن العزل لا يكون معه حملٌ أصلاً ، فكذبهم رسول الله في ذلك. ويدل عليه قوله عليه السلام: « لو أراد الله أن يخلقه ما استطعتَ أن تصرفه » . وتصدى ابن القيم — على طريقته الدقيقة في نقد المرويات — يقيم الحجة على أن حديث جذامة بنت وهب — وإن كان رواه مسلم — فان الأحاديث الكثيرة على خلافه[2] . وانبرى ابن العربي للحديث يرميه بالاضطراب، فقد رواه سعيد بن أيوب عن أبي الأسود تارة ، ورواه محمد بن عبد الرحمن عن يحيى بن أيوب تارة أخرى[3] .

* * *

ويبدو أن كثيراً من علماء الصحابة لم يسلموا باحتمال عقد مشابهة بين العزل والوأد ، حتى تذاكروا في هذه المسألة وأدلوا فيها بأحكام منطقية تمتاز بدقة الفهم وبُعد النظر ، ففي مجلس ضمّ عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب والزبير بن العوام وسعد بن أبي وقّاص مع نفر من الصحابة تعرض القوم للعزل فقالوا : لا بأس به ، فقال رجل منهم : إنهم يزعمون أنها الموؤودة الصغرى ! فقال علي : لا تكون موؤودة حتى تمرّ عليها التارات السبع : حتى تكون من سلالة من طين ، ثم تكون

---

١ قارن بزاد المعاد ٤ — ٢٣ . والرواية مأخوذة من صحيح مسلم من طريق جذامة بنت وهب أخت عكاشة .

٢ زاد المعاد ٤ — ٢٤ .

٣ شرح ابن العربي على سنن الترمذي ٥ — ٧٦ .

نطفة ، ثم تكون علقة ، ثم تكون مضغة ، ثم تكون عظاماً ، ثم تكون لحماً ، ثم تكون خلقاً آخر ! فقال عمر : صدقت ، أطال الله بقاءك ! [1].

وأحسب أن الغزالي انطلق من هذه الرواية ليفرق بين العزل من نحو ، والاجهاض والوأد من نحو آخر ، فعدّ العزل تركاً للأفضل بينما عدّ الاجهاض والوأد جريمة أو جناية . قال الغزالي في العزل : « وليس هذا كالاجهاض والوأد ، لأن ذلك جناية على موجود حاصل ، وله أيضاً مراتب ، وأول مراتب الوجود أن تقع النطفة في الرحم وتختلط بماء المرأة وتستعد لقبول الحياة . وإفساد ذلك جناية ، فان صارت مضغة وعلقة كانت الجناية أفحش ، وإن نُفخ فيه الروح واستوت الخلقة ازدادت الجناية تفاحشاً . ومنتهى التفاحش في الجناية بعد الانفصال حياً » [2] .

* * *

وفي الأسئلة التي ألقيت على النبي استفتاء عن العزل وضبط النسل ، يمكننا أن نستنبط الدوافع التي كانت تبعث بعض الصحابة في حياة الرسول على تحديد نسلهم . ومن هذه الدوافع الفردي والاجتماعي والاقتصادي ، وقد عولجت جميعاً بروح ديني أخلاقي إنساني .

ولئن كانت الرغبة الجنسية ، مع الاعتقاد بأن الله خالق ما يشاء ، دافعاً فردياً لدى الرجل إلى التفكير بالعزل والتحديد ، كما رأينا آنفاً في

---

١ روى هذا الحديث القاضي أبو يعلى باسناده عن عبيد بن رفاعة عن أبيه . وقارن بزاد المعاد ٤ – ٢٥ وبالاحياء ٢ – ٥٤ . وزاد الغزالي في « إحيائه » أن علياً تلا الآية الواردة في أطوار الخلقة ، وهي قوله تعالى : (ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ، ثم جعلناه نطفة في قرار مكين) إلى قوله : ثم (أنشأناه خلقاً آخر) أي نفخنا فيه الروح . ثم تلا قوله تعالى في الآية : (واذا الموؤودة سئلت) .

٢ الاحياء ٢ – ٥٣ .

الحديث المروي عن أبي سعيد ، فإن هذه الرغبة الجنسية نفسها قد أقرّت لدى المرأة أيضاً دافعاً شخصياً من دوافع التحديد أو الرضى بالتحديد ، فلا بد أن يستأذن الرجل زوجته في العزل ، فان رفضت لم يكن له أن يؤذيها باستكراهها على ما تأباه ، ولم يكن له أن يجرح شعورها أو يكبح رغبتها الجنسية الطبيعية ، تبعاً للقاعدة التي أوضحناها من وجوب إشباع المرأة جنسياً مثلما تؤمّن لها حاجاتها من الكسوة والطعام وحسن العشرة سواء . لذلك قال الإمام مالك في « موطّئه » — بعد أن سرد ما جاء في العزل من الروايات — : « لايعزل الرجل عن المرأة الحرة إلاّ بإذنها »[1] . وفي الباب حديث صريح وقفه ابن ماجه على عمر بن الخطاب قال : نهى رسول الله أن يعزل عن الحرة إلاّ باذنها[2] . واذا لوحظ هنا تقييد الاستئذان بالحرة فهذه وجهة نظر خاصة[3] ، إذ كان بين العلماء من أباح العزل مطلقاً باذن زوجته حرةً كانت أو أمة ، ولم يبحه بدون إذنها حرة كانت أو أمة ، واحتج على ذلك بحق المرأة في «ذوق العُسيلة» وهي كناية عن اللذة الجنسية التي تستدعيها الطبيعة الانسانية[4] .

ومن العسير أن يظن الباحث أن الصحابة لم ينظروا باهتمام خاص

---

١ انظر تنوير الحوالك ، شرح موطأ مالك (للسيوطي) ٢ / ١٠٩ — ١١٠ ط . دار إحياء الكتب العربية . وقارن بسنن الترمذي ٥ — ٧٤ .

٢ سنن ابن ماجه ١ — ٦٢٠ رقم الحديث ١٩٢٨ (دار احياء الكتب العربية سنة ١٣٧٣ هـ) . إلا أن في « مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه » : أن في اسناد الحديث ابن لهيعة ، وهو ضعيف . وقارن بمسند أحمد ١ — ٣١ . ويلاحظ قول النووي في « شرح صحيح مسلم ١٠ — ١٠ » : ومن حرمه بغير اذن الزوجة قال : عليها ضرر في العزل ، فيشترط لجوازه اذنها .

٣ إذا كان الاستئذان هنا مقيداً بالحرة فلا يراد بذلك الاستهانة بالأمة ، فمن المعروف أن الإسلام أسهم إلى حد بعيد في تحرير الرقيق ، فليس للاماء في هذا المقام إلا الصفة التاريخية نعرضها استئناساً واستطراداً في هذه الحاشية .

٤ زاد المعاد ٤ — ٢٣ .

إلى تحديد النسل من خلال تلك الزاوية الفردية ما دام الرسول نفسه يعلق أمر العزل على مشيئة الفرد ويترك له الحرية في ممارسة العزل والامتناع منه ، كما في حديث جابر أن رجلاً أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : ان لي جاريةً هي خادمنا وسانيتنا [1] وأنا أطوف عليها ، وأنا أكره أن تحمل ، فقال عليه السلام : « اعزل عنها ان شئت فانه سيأتيها ما قُدِّرَ لها » ، فلبث الرجل ، ثم أتاه فقال : ان الجارية قد حبلت ، فقال : « قد أخبرتك انه سيأتيها ما قُدِّرَ لها » [2] .

وازداد شعور الأفراد بحريتهم التامة في تحديد النسل أو اطلاقه مذ بدؤوا يشبهون الاتصال الجنسي بالحرث إن شاء صاحبه سقاه ، وان شاء أعطشه ، فإلى كل فرد يرجع الأمر في تقدير الفائدة أو الضرر ، وفي طلب المتعة أو العزوف عنها . وفي « تنوير الحوالك » [3] إيماء لطيف إلى هذه الحرية الفردية التي تعترف للانسان بحقه في اختيار ما يناسبه في هذا المقام شريطة ألاّ ينجم عن اختياره ضرر ولا ضرار : فقد كان الحجّاج ابن عمرو بن غَزِيّة جالساً ذات يوم عند زيد بن ثابت ، فجاءه ابن قَهد — رجل من اليمن — فقال : يا أبا سعيد [4] ، ان عندي جواري لي ، ليس نسائي اللاتي أكِنّ بأعجبَ إليّ منهن ، وليس كلهن يعجبني ان تحمل مني [5] ، أفأعزل ؟ فقال زيد بن ثابت : أفته يا حجاج ، قال

---

١ سانيتنا : أي ساقيتنا ، شبهها بالبعير في ذلك .

٢ صحيح مسلم ، بشرح النووي ١٠ — ١٣ . وفي الصفحة نفسها رواية تشبه هذه مع اختلاف في اللفظ يسير . وقد نسب الغزالي في (الاحياء) هذه الرواية إلى الصحيحين سهواً . (مغني الاسفار في هامش الاحياء ٢ — ٥٤) وقارن بسنن أبي داوود ٢ — ٣٣٨ رقم الحديث ٢١٧٣ ، والنصان متفقان في هذا بين صحيح مسلم وسنن أبي داوود .

٣ تنوير الحوالك ٢ — ١٠٩ .

٤ هذه كنية زيد بن ثابت .

٥ أي انهن يعجبنني ، وأراهن أفضل من زوجاتي اللاتي في بيتي ، ولكني أتحاشى فقط ان يحملن مني .

الحجّاج : فقلتُ : هو حرثك ، إنْ شئت سقيته، وإن شئت أعطشته ، « وكنت أسمع ذلك من زيد » فقال زيد : صدق الحجاج .

وقد بلغت ببعض الأفراد رهافة حسهم وصفاء ذوقهم حداً باتوا معه أحياناً يفضلون العزل عن زوجاتهم برضاهن خوفاً على صحتهن من متاعب الحمل والولادة ، أو استجابة لهن اذا امتنعن عليهم إن رغبوا في اتيانهن ، أو شفقة عـلى أولادهن ألاّ يلقوا منهن العناية اللازمة اذا شغلن بالرضّع من أطفالهن ، فعن أسامة بن زيد أن رجلاً جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : يا رسول الله ، اني اعزل عن امرأتي ، فقال له رسول الله مستوضحاً : لمَ تفعل ذلك ؟ فقال الرجل : أشفق على ولدها — أو قال : على أولادها — فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لو كان ضاراً لضرّ فارس والروم » [1] . ولعلنا بهذا نفهم السرّ في نهي النبي عن « الغيلة » وهي الاتصال الجنسي بالمرأة التي ترضع أطفالها ، فقد ثبت في صحيح مسلم وسواه أن النبي قال : « لقد هممت أن أنهى عن الغيلة حتى ذكرت ان الروم وفارس يصنعون ذلك فلا يضرّ أولادهم » [2] .

فلم يذهب الغزالى إذاً بعيداً عن روح الحديثين الأخيرين حين سرد النيات الخمس الباعثة على العزل ، وجعل الخامسة الأخيرة منهـا حق المرأة في الامتناع على زوجها أن يباشرها « لتقززها ومبالغتها في النظافة والتحرز من الطلق والنفاس والرضاع » . ولقد زاد ابن القيم المسألة إيضاحاً حين رأى في امتناع الزوج من اتيان زوجه المرضع برضاها أو في امتناعها هي عليه أن يأتيها ضرباً من الاحتياط الصحي للولد ، « حتى لا يعرضه لفساد اللبن بالحمل الطارىء عليه . ولهذا كانت عادة العرب أن يسترضعوا لأولادهم غير أمهاتهم . فالمنع من « الغيلة » من باب

---

١ زاد المعاد ٤ — ٢٢ . والرواية في صحيح مسلم .

٢ وقارن أيضاً بمسند أحمد ٦ — ٤٥٧ ، وزاد المعاد ٢ — ٢٥ .

سد الذرائع التي قد تفضي إلى الاضرار بالولد »[1] .

وليعلم — بعد هذا كله — ان اباحة العزل وردّ الأمر فيه إلى الحرية الفردية هو الذي وردت به الأحاديث الصحيحة المشهورة ، حتى رويت الرخصة فيه عن عشرة من الصحابة : علي[2] ، وسعد بن أبي وقّاص[3] وأبي أيوب[4] ، وزيد بن ثابت[5] وجابر بن عبد الله[6] وعبد الله بن عباس[7] والحسن بن علي وخبّاب بن الأرتّ[8] وأبي سعيد الخدري[9] وعبد الله بن مسعود[10] . ومع أن ابن حزم الظاهري كان يحرّم العزل، لم يجد بداً من الاعتراف بأن اباحة العزل جاءت في أحاديث صحيحة عن جابر وابن عباس وسعد بن أبي وقاص وزيد بن ثابت وابن مسعود .

---

١ زاد المعاد ٤ — ٢٦ .

٢ عرفنا رأي علي في التارات السبع وتفرقته بين العزل والوأد .

٣ في تنوير الحوالك ٢ — ١٠٩ عن عامر بن سعد بن أبي وقاص عن أبيه انه كان يعزل . وقارن بشرح ابن العربي على سنن الترمذي ٥ — ٧٦ .

٤ الذي في تنوير الحوالك ٢ — ١٠٩ عن ابن أملح مولى أبي أيوب الأنصاري عن أم ولد لأبي أيوب الأنصاري أنه كان لا يعزل ، وكان يكره العزل . ولكن ابن القيم في زاد المعاد ٤ — ٢٣ يذكره بين المرخصين في العزل ، فكأنه تشدد مع نفسه ورخص لغيره .

٥ وقد مرت بنا قصته مع الحجاج بن عمرو بن غزية قريباً . فارجع اليها .

٦ ويلاحظ ان أكثر الروايات في اباحة العزل وردت من طريقه ، وقد استشهدنا ببعضها فيما سلف .

٧ في تنوير الحوالك ٢ — ١٠٩ عن حميد بن قيس المكي عن رجل يقال له ذفيف انه قال : سئل ابن عباس عن العزل ، فدعا جارية له فقال : أخبريهم ، فكأنها استحت فقال : هو ذلك ، أما أنا فأفعله . قال مالك : « يعني انه يعزل » .

٨ قارن بزاد المعاد ٤ — ٢٣ .

٩ انظر في سنن ابي داوود ٢ — ٣٣٧ رقم الحديث ٢١٧٠ عن قزعة بن أبي سعيد ، ذكر ذلك عند النبي (ص) — يعني العزل — قال : « فلم يفعل أحدكم ؟ ولم يقل : فلا يفعل أحدكم ، فانه ليست نفس مخلوقة إلا الله خالقها » . وقد مر بنا حديث ابي سعيد في تكذيب النبي اليهود بتشبيههم العزل بالموؤودة الصغرى .

١٠ قارن بزاد المعاد ٤ — ٢٣ .

وقد قال الشافعي : ونحن نروي عن عدد من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم انهم رخصوا في ذلك ولم يروا به بأساً . وقال البيهقي : وقد روينا الرخصة فيه عن سعد بن أبي وقاص وأبي أيوب الأنصاري وزيد ابن ثابت وابن عباس وغيرهم ، وهو مذهب مالك والشافعي وأهل الكوفة وجمهور أهل العلم [1] .

ولا يستطيع الباحث أن ينكر أن قد وردت أحاديث أخرى ربما أوهم ظاهرها النهي عن العزل ، أو عدّه خلاف الأولى ، أو كان التعبير فيها أغمض من أن يستنبط منه حكم شرعي صريح : من ذلك حديث ابن مُحَيريز عن أبي سعيد الخدري انه أخبره قال : أصبنا سبايا فكنا نعزل ، ثم سألنا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال لنا : « وانكم لتفعلون ، وانكم لتفعلون ، وانكم لتفعلون ؟ ما من نَسَمة كائنة إلى يوم القيامة إلاّ هي كائنة »[2]. وقد علّق النووي على هذا في « شرح صحيح مسلم » فقال : « لا عليكم الاّ تفعلوا » ، معناه : ما عليكم ضرر في ترك العزل ، لأن كل نفس قدّر الله تعالى خلقها لا بد أن يخلقها سواء أعزلتم أم لا ، وما لم يقدّر خلقها لا يقع سواء عزلتم أم لا ، فلا فائدة في عزلكم. فانه إن كان الله تعالى قدر خلقها سبقكم الماء ، فلا ينفع حرصكم في منع الخلق ! » [3] وفي رواية أخرى في « مسلم » أيضاً أن النبي قال لما سئل عن العزل : « لا عليكم ألاّ تفعلوا ذاكم ، فانما هو القدر » . فقال محمد أحد رجال الاسناد في الحديث : « وقوله « لا عليكم» أقرب إلى النهي » [4] . وفي رواية ثالثة في صحيح مسلم كذلك : ذُكر العزل عند

---

١ المرجع نفسه ٤ — ٢٤ .

٢ صحيح مسلم بشرح النووي ١٠ — ١٠ وقارن بصحيح البخاري ٧ — ٣٣ .

٣ شرح صحيح مسلم ١٠ / ١٠ — ١١ .

٤ المرجع نفسه ١٠ — ١١ . ومثله في سنن النسائي (بشرح السيوطي وحاشية النووي) ٦ — ١٠٧ (المطبعة المصرية بالأزهر) .

النبي صلى الله عليه وسلم فقال : وما ذاكم ؟ قالوا : الرجل تكون له المرأة ترضع فيصيب منها ، ويكره أن تحمل منه ، والرجل تكون له الأمة فيصيب منها ويكره أن تحمل منه . قال : « فلا عليكم ألاّ تفعلوا ذاكم ، فانما هو القدر » . ويعلق ابن عون على هذه الرواية بقوله : فحدثت به الحسن فقال : « والله لكأنّ هذا زجر ! » [1] .

على أن الفقيه المالكي الواسع الأفق الإمام ابن العربي قد نظر إلى هذه الأحاديث نظرة الفاحص المدقّق ، فردّ زعم من ظن أن معنى قوله عليه السلام : « وما عليكم ألاّ تفعلوا ، انما هو القَدَر » ان الله اذا أراد خلق شيء أوصل من الماء المعزول إلى الرحم ما يخلق منه الولد . قال ابن العربي مصححاً هذا الرأي الواهن الضعيف : « وليس كذلك ، وانما الله إذا أراد خلق شيء سلبه إرادة العزل ، واذا لم يرد أن يخلق لم ينفعه إرسال الماء » [2] .

ويبدو لنا كلام هذا الفقيه المالكي أقرب إلى النصوص مثلما انه أقرب إلى العقل والمنطق والواقع حين لخص النزاع حول هذه القضية فقال : « اختلف الناس في العزل ، فكان ممن كرهه عبد الله بن عمر من غير تحريم ، وكان ممن أجازه سعد وأبو أيوب ، والمشهور عند العلماء جوازه ، لأن النبي صلى الله عليه وسلم أذن فيه وأباحه ، فانهم سألوه عن جوازه فقال لهم : وأي شيء عليكم في تركه ؟ ان كنتم تخافون الولد فكل ولد

---

١ المرجع نفسه ١٠ – ١٢ . وعللت هذه الطائفة رأيها في كراهة العزل بأن فيه قطع النسل المطلوب من النكاح ، وسوء العشرة ، وقطع اللذة عند استدعاء الطبيعة لها . قالوا : ولهذا كان ابن عمر لا يعزل ، وقال : لو علمت ان أحداً من ولدي يعزل لنكلته . ورووا عن أبي أمامة انه سئل عنه فقال : ما كنت أرى مسلماً يفعله ! قارن بزاد المعاد ٤ – ٢٤ .

٢ شرح على سنن الترمذي ٥ – ٧٧ . واستشهد ابن العربي على ذلك بأن ابن عباس كان يقذف ماءه في طست ويقول للجارية تراه في الطست : فلا تقولين : « كان كذا ولا كذا ، ولا كان » . ويلاحظ هنا عنف اللهجة الواقعية وصراحة القوم في معالجة هذه القضايا الجنسية دون أي تحرج .

قدره الله لا بد أن يكون ، فكم من رجل لا يعزل ولا يكون له ولد . ولو كان الولد عن ارسال الماء ضربة لازب لكان لهم أن يتقوه . فأما والحال فيه مختلفة ، والحكم فيه لغيرهم ، فليس لامتناعهم عنه وجه . وكأنه تحريض على السكون إلى جريان المقادير ، وترك التحرز من المباح والثقة بصنع الله فيما يريد »[1] .

والنووي نفسه — رغم ما بدا على كلامه من جنوح إلى كراهة العزل لدى تفسير قول النبي « لا عليكم ألا تفعلوا » — أمكنه أن يجمع بين الأحاديث التي ربما أوهمت التضارب ، فقال : « ثم هذه الأحاديث مع غيرها يجمع بينها بأن ما ورد في النهي محمول على كراهة التنزيه ، وما ورد في الإذن في ذلك محمول على أنه ليس بحرام،وليس معناه نفي الكراهة »[2] . ولقد قطع ابن القيم بأنه ليس في الأحاديث على صراحتها ما يعارض أحاديث الاباحة الصحيحة الكثيرة[3] . وانفرد الغزالي — لدى اباحته العزل — برأي فذّ طريف إذ اعتبر الاباحة كراهة ، وفسر الكراهة بأنها خلاف الأولى ، وليس في هذا تناقض ، فانه لم يجنح إلى اباحة العزل إلاّ كما يجنح الفقهاء جميعاً إلى اباحة الطلاق مع أن الرسول يقول فيه : « ان أبغض الحلال إلى الله الطلاق ! » وعلل الغزالي رأيه بقوله : « وانما قلنا : لا كراهة بمعنى التحريم والتنزيه ، لأن اثبات النهي انما يمكن بنص أو قياس على منصوص ، ولا نص ولا أصل يقاس عليه ، بل ههنا أصل يقاس عليه ، وهو ترك النكاح أصلاً ، أو ترك الجماع بعد النكاح ، أو ترك الانزال بعد الإيلاج : فكل ذلك ترك للأفضل ،

---

١ شرح ابن العربي على سنن الترمذي ٥ — ٧٦ .
٢ شرح صحيح مسلم ١٠ ، ٩ .
٣ زاد المعاد ٤ — ٢٤ .

وليس بارتكاب نهي »[1] .

وإذ كنا هنا نعرض رأي الغزالي الطريف فاننا ننتهز الفرصة للايماء إلى رأيين فرعيين طريفين له أيضاً ذكرهما عند شرح النيات الباعثة على العزل . أما أحدهما فتسوده النزعة الفردية حين رضي أن يعدّ استبقاء جمال المرأة مسوّغاً لضبط النسل وتحديده[2] ، وأما الثاني فتسوده النزعة الاجتماعية ، بل بتعبير أدقّ النزعة الاقتصادية ، حين سلّم بأنّ من مسوّغات العزل أيضاً « الخوف من كثرة الحرج بسبب كثرة الأولاد ، والاحتراز من الحاجة إلى التعب في الكسب ودخول مداخل السوء . وهذا أيضاً غير منهي عنه ، فان قلة الحرج معين على الدين ، نعم الكمال والفضل في التوكل ، والثقة بضمان الله حيث قال : (وما من دابة في الأرض إلاّ على الله رزقها) ، ولا جرم فيه سقوط عن ذروة الكمال ، وترك للأفضل ، ولكن النظر إلى العواقب وحفظ المال وادخاره – مع كونه مناقضاً للتوكل – لا نقول : انه منهي عنه »[3] . ولو كان الحديث الذي احتج به في موضع آخر من « الإحياء »[4] على صحة مذهبه ههنا سليماً من المقال لكان ميله إلى اعتبار الناحية الاقتصادية من مسوغات العزل ذا قيمة علمية خاصة توحي بتنبه علماء الإسلام قبل غيرهم إلى معالجة تحديد النسل من خلال الزاوية الاقتصادية مثلما عولج بصراحة منقطعة

---

١ الاحياء ٢ – ٥٣ .

٢ عبارة الغزالي في هذا : « الثانية – أي النية الثانية الباعثة على العزل – استبقاء جمال المرأة وسمنها لدوام التمتع واستبقاء حياتها خوفاً من خطر الطلق ، وهذا أيضاً غير منهي عنه » الاحياء ٢ – ٥٣ .

٣ الاحياء ٢ – ٥٣ .

٤ نشير بهذا إلى الخبر القائل « قلة العيال أحد اليسارين ، وكثرتهم أحد الفقرين » ، فالحديث – رغم صحة معناه وكونه واقعياً وغير مستبعد صدوره عن النبي – لم يرد إلا بسندين ضعيفين ، فقد رواه القضاعي في مسند الشهاب من حديث علي ، وأبو منصور الديلمي في مسند الفردوس من حديث عبد الله بن عمر وابن هلال المزني . قارن بالاحياء ومغني الأسفار بهامشه ٢ – ٢٤ .

النظر من خلال الزاوية الجنسية الواقعية .

على أن تمنينا أن نجد في نصوص الإسلام أو آثار علمائه معالجة أصرح للشؤون الاقتصادية لدى محاولة ضبط النسل لا يحملنا قط على التسليم بصواب النظرية المالتوسية المشهورة ، بل نحن نشارك زميلنا المفضال الدكتور عبد الكريم اليافي ، الأستاذ في جامعة دمشق، رأيه الذي يقول[1] : « وإذا أردنا أن نترجم الآن مذاهب الفقهاء والمفكرين المسلمين في مصطلحات العصر الحاضر فاننا نرى ان الفقه الإسلامي بوجه عام ينظر من الوجهة الاجتماعية والاقتصادية إلى النظرية المالتوسية على أنها باطلة تخالف روح الإسلام واتجاهه العام،ولا سيما قوله تعالى : « وما من دابة في الأرض إلاّ على الله رزقها »،وكذلك فحوى قوله تعالى: «ولا تقتلوا أولادكم خشية املاق ، نحن نرزقكم وإياهم » وهي تخالف ما ورد في الحديث عن معنى تحديد النسل : « ذلك الوأد الخفي » [2] ، فالإسلام يتفق في هذا الموقف مع النظرة الاشتراكية الحديثة التي تسعى إلى تنظيم الاقتصاد بحسب السكان لا إلى تنظيم السكان حسب الاقتصاد » .

ولسنا نعدم في الروايات التاريخية ، وفي بعض الكتب الفقهية ، اشارات إلى أثر الحاجات الاجتماعية في تسويغ ضبط النسل : ففي كتاب « احكام أهل الذمة » لابن القيم [3] : « ولا يتزوج الأسير ، ولا يتسرى بمسلمة ، إلاّ أن يخاف على نفسه ، فاذا خاف على نفسه لا يطلب الولد » ، وفي

---

١ لقد مكننا الصديق الدكتور عبد الكريم اليافي من الاطلاع على محاضرته في نسخته الخاصة .

٢ أما استشهاده هنا بهذا الحديث فقد علمت قيمته قريباً . فلا داعي للتكرار .

٣ انظر هذا الكتاب بتحقيقنا ص ٤٣١ . وقد تم طبعه في مطبعة جامعة دمشق عن نسخة مخطوطة عالية فريدة تفضل بهبتها إلي الصديق العلامة الباحث الدكتور محمد حميد الله الحيدرآبادي .

كتاب « اغاثة اللهفان من مصايد الشيطان » لابن القيم أيضاً [1] : « ومن ذلك – أي من سد الذرائع – ان المسلم إذا احتاج إلى التزوج بدار الحرب ، وخاف على نفسه الزنى ، عزل عن امرأته : نص عليه أحمد » . ولذلك أطلق ابن قدامة الحنبلي القول بإباحة العزل « إن كان لحاجة مثل أن يكون في دار الحرب » [2] . ونحسب أن منطلق المسوّغين للعزل في دار الحرب كان مثل هذا الحديث الذي رواه مسلم وغيره عن ابن مُحَيْريز أنه قال : « دخلت أنا وأبو صرمة على أبي سعيد الخدري ، فسأله أبو صرمة فقال : يا أبا سعيد ، هل سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يذكر العزل ؟ فقال : نعم ، غزونا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم غزوة بَلْمُصْطلق [3] ، فسبينا كرائم العرب ، فطالت علينا العُزْبة ورغبنا في الفداء [4] . فأردنا أن نستمتع ونعزل ، فقلنا : نفعلُ ورسول الله صلى الله عليه وسلم بين أظهرنا لا نسأله ؟ ! فسألنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : « لا عليكم ألاّ تفعلوا [5] ، ما كتب الله نَسَمَةً هي كائنة إلى يوم القيامة إلاّ ستكون » [6] .

* * *

وبعد ، فقد أطلنا عامدين في عرض الأحاديث النبوية والوقائع التاريخية

---

١ اغاثة اللهفان ١ – ٣٦٧ .

٢ المغني ٧ – ٢٣ .

٣ أي بني المصطلق ، وهي غزوة المريسيع . قال القاضي : قال أهل الحديث : هذا أولى من رواية موسى بن عقبة : أنه كان في غزوة أوطاس : (شرح النووي لصحيح مسلم ١٠ – ١٠) .

٤ المقصود انهم احتاجوا إلى الاتصال الجنسي ، وخافوا من الحبل ، فتصير الحامل أم ولد يمتنع عليهم بيعها وأخذ الفداء منها فيها .

٥ نؤثر أن نفهم من هذه العبارة – كما فهم ابن العربي – الإباحة لا المنع .

٦ صحيح مسلم ١٠ – ١٠ وسنن أبي داوود ٢ – ٣٣٨ .

والآراء الفقهية المختلفة لنؤكد للمعنيين بقضية تحديد النسل أن الإسلام واجهها بصراحة منقطعة النظير، وان مواجهته لها لم تكن ناجمة عن الضغط الاقتصادي أو الاجتماعي او الانفجار السكاني الذي بدأت تعانيه المجتمعات الكثيرة العدد وتتحسس خطره منذ مطلع القرن الأخير، بل عالج الإسلام هذه القضية الخطيرة في حياة النبي نفسه، وكاد في معالجته اياها لا يغفل جانباً من جوانب الحياة الاجتماعية والاقتصادية ، وإن كان — ككل دين — ردّ الأمر كله لله ، ولم يرضَ للمؤمنين أن ينقص شيء من توكلهم على الله !

الفَصلُ السّادِس

تربية الأطفال

الأطفال زينة الحياة ، وبهجة العمر ، يملأ وجودهم البيت سروراً ، ويغشيه فقدهم بالغموم والأحزان . ولقد مكّن الله حب الأطفال في نفوس الآباء ، حتّى بات لسان حال كل أب وكل أم كما قال الشاعر :

إنما أولادنا بيننا أكبادنا تمشي على الأرض

لو هبت الريح على بعضهم لامتنعت عيني عن الغمض

وبات هذا أيضاً لسان حال الحيوانات مع أولادها ، فلم يكن منطقياً إذاً أن يكتفي الإسلام بهذه الرعاية الغريزية الأولية ، بل أحاط الأطفال في كل بيت بقواعد تشريعية وعظات توجيهية تجعل مطبقيها من الآباء والأمهات أسعد الآباء والأمهات في هذا الكون الكبير .

وخلاصة ما يستنبطه الباحث من أصول التعاليم الإسلامية في هذا الموضوع أن الطفل في الإسلام انسان ذو كرامة ، وأن له من الكرامة حقاً ما للانسان الكبير : ذكره كأنثاه ، وغلامه كشيخه ، وكهله كغلامه وشابّه وشيخه ، فالإنسان هو الإنسان على كل حال !

بل الطفل في الإسلام موضع تكريم حتى قبل أن يسمى طفلاً أو يدعى صبياً أو غلاماً ، حتى وهو جنين صان له الإسلام حقه في الحياة ، فمنع الاجهاض ولا سيا بعد تخلّق الجنين ، وعدّه – كما فهم بعض المفسرين – ضرباً من قتل النفس التي حرّم الله قتلها إلا بالحق ، وأحاط العزل وتحديد النسل – كما رأينا – بكثير من الشروط مخافة أن يؤدي هذا التحديد إلى ضرب من الاعدام لمخلوق كان محتملاً أن يكتب له الوجود !

بدأ تكريم الجنين بتصوير مراحل خلقه في رحم أمه ، فقد جعل الله النسل الآدمي من سلالة من ماء مهين ، وتطور الجنين من ماء النطفة الذي هو الطور الأول إلى القطعة الدموية العالقة بجدران الرحم وهي طور العلقة الثاني إلى طور المضغة إلى طور كسوة العظام إلى طور الكمال الجنيني . وهكذا هدى الله الجنين في رحلته الشاقّة الطويلة حتى اتخذت تلك النقطة الصغيرة المهينة طريقها في التحول والنماء إلى ذلك الخلق المركب العجيب « فتبارك الله أحسن الخالقين » .

ولولا يد الله المبدعة لما سوّي الجنين في أحسن تقويم ، ولولا نفخة روح الله القدسية لما انتفضت الحياة في هذا المخلوق الجديد ، ولولا حكمة الله في تكريم الإنسان – حتى ولو كان من سلالة من ماء مهين – لما فكّر أحد في تكريم الجنين !

ويبلغ الإسلام الذروة بتكريم الجنين حين يميل إلى اعتبار الجنين المخلّق مخلوقاً سوياً تاماً له حقّ التملك والوراثة ، ولا يجوز لأحد أن يمسّ حقاً من حقوقه بعد أن صانتها إرادة الله العليم الخبير .

أما متى ولد المولود فلا ريب أنه يصبح إنساناً مكرّماً كالإنسان الكبير ، لا مسؤول عنه بعد الله إلا أبواه ، فهما يجدان فيه صفحة بيضاء نقية

ينقشان فيها ما يرغبان ، أو عجينة طيّعة مرنة يطبعانها على ما يحبان ، مصداقاً لقــول النبي الكريم صلوات الله عليه : « كل مولود يولد على الفطرة ، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه : كما تُنْتَـج البهيمة بهيمةً جمعاء هل تحسون بها من جدعاء حتى تكونوا أنتم تجدعونها ؟» قالوا : أرأيت يا رسول الله من يموت وهو صغير ؟ قال :«الله أعلم بما كانوا فاعلين » .

ولم يكن بدّ من أن يحبّب الإسلام إلى الأمّ إرضاع طفلها بنفسها ، لترضعه عاطفتها وهي تسقيه لبنها ، ويا لصنع الله ما أتقنه وما أعجبه ! ها هوذا لبن الأم يدر بعد الولادة لكيلا يكون لها منصرف عن إرضاع الوليد ، فان درّها لمرأى طفلها يدرّ ويزيد !

ولعل هذا كان السرّ في الإلحاح على ضرورة إرضاع الوالدات أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة ، كما في قوله تعالى : « والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة ، وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف ، لا تكلف نفس إلا وسعها ، لا تضارّ والدة بولدها ولا مولود له بولده ، وعلى الوارث مثل ذلك ، فان أرادا فصالاً عن تراضٍ منهما وتشاور فلا جناح عليهما ، وإن أردتم أن تسترضعوا أولادكم فلا جناح عليكم إذا سلمتم ما آتيتم بالمعروف » .

وترك الإسلام المجال — في حال تعذر إرضاع الأم ولدها — إلى اتخاذ حلول جديدة رغم ما تشي به عبارته التشريعية من رغبة توجيهية في استمرار الأم على القيام بمهمتها هذه لما فيها من نبل وحب وحنان . وأشار إلى اختلاط التوجيه بالتشريع في هذا المقام قوله تعالى : « وإن تعاسرتم فسترضع له أخرى » .

ومن العادات الحسان التي سنّها الإسلام بعد حدث الولادة السعيد

أنه في اليوم السابع من ميلاد الطفل، أنثى كان أو ذكراً، حبّب الى الوالدين ذبح أضحية سماها العقيقة رمزاً للحدث السعيد بعد أن سال على المولود دم الحياة . وفي هذا بلغ الإسلام من تشجيع النسل القمة الشامخة ، وسنّ من مبادىء المساواة الحقيقية بين الأنثى والذكر ما سوف تظل الإنسانية كلها تذكره وتحتفل به خيراً مما تحتفل بذكريات الميلاد التقليدية .

ولعل المعنى الرمزي في الأذان في مسمعي الطفل بعد الولادة لا يقلّ روعة وجمالاً عن المعنى الرمزي في العقيقة : فانه إيذان بتبليغ فطرته النقية الصافية لدى تفتحها على الوجود ما سوف تبلغه هذه الفطرة نفسها بنفسها من معاني الإيمان الأصيلة الكامنة في كل بني الإنسان . وكأن ألفاظ الأذان ملامح الصبغة الربانية التي يريد الله ليصبغ بها كل مولود قبل أن تفسده ظروف الحياة ، وكأن تلك الملامح النفسية — بمعانيها الفطرية النقية الصفية — تغني عن كل صبغة مادية أو صورة شكلية ، لأن ما أبدعته يد الإنسان مهما يك جميلاً ينكمش ويتضاءل إزاء صنعة الله ، على حد قول الله الكريم : « صبغة الله ، ومن أحسن من الله صبغة ؟ ونحن له عابدون » .

ومن تناسق الإسلام مع شؤون الفطرة ، وحرصه على دوام تناسقه معها ، أنه شجع على الختان والتبكير فيه ، كأنه قد رأى من خلال حجاب الغيب ما رآه الأطباء في الختان من فوائد صحية تجنّب الطفل قبل أن يشبّ عن الطوق ويبلغ سن المراهقة مضارّ جسمية نفسية يتفاوت خطرها بتفاوت الأمزجة والأجسام والبيئات .

وتجري عادة الآباء اليوم بتلقيح أطفالهم في سن مبكرة ضد بعض الأمراض كالجدري والسعال الديكي وشلل الأطفال ، وربما ظن بعضهم أن اللجوء إلى مثل هذا التلقيح ينافي التوكل على الله أو يعارض تعاليم الدين ، وهم في ذلك واهمون مخطئون ، فان الدين الذي ينهى عن

الاعتقاد بما في العدوى من آثار قطعية إيجابية لا تتخلف هو الذي يحض على تجنب المرضى ببعض الأمراض المعدية لاحتمال تنقل العدوى من شخص إلى شخص ، ثم من بيئة إلى بيئة . ومن هنا جاء في حديث واحد عن النبي صلى الله عليه وسلم نفي العدوى وإثباتها ، إشارة إلى اختلاف ظروف السلب عن ظروف الإيجاب ، وتحريكاً للمنطق التعليلي الفطري في نفوس الأفراد إن عاينوا سريان العدوى في حالات أو استيقنوا من عدم تحققها في حالات أخرى . والحديث الذي نقصده هنا بالذات هو قوله صلوات الله عليه : « لا عدوى ، ولا طِيَرَةَ ، ولا هامة ، ولا صفر ، وفرّ من المجزوم كما تفرّ من الأسد » ، ففي أول الحديث نفي العدوى ، وفي آخره حثّ على الفرار من المجذوم ، ولا يُعقل أن يكون في آخر الحديث نفسه ما يعارض أوله ، وإنما أشار النبي إلى ضرورة الأخذ بالأسباب بعدم التعرض إلى حالات العدوى مع اليقين بأن الآثار المترتبة على الأمراض المعدية ليست إيجابية لازمة قطعية إلا إن أراد الله لها أن تكون إيجابية ، فنحن بهذا ننفي العدوى باعتبار ونثبتها باعتبار آخر ، ونحن بعبارة أخرى نتفادى أسباب العدوى تفاديَ المعتقدين بلزومها بينما نؤمن فيما بيننا وبين أنفسنا أن لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا ، فلو أراد أن يسلب من المرض المعدي طبيعة الأعداء لسلبها منه كما سلب من النار عن إبراهيم طبيعة الاحراق وقال : « وقلنا يا نار كوني برداً وسلاماً على إبراهيم . وأرادوا به كيداً فجعلناهم الأخسرين » .

وهذا التفسير البسيط الخالي من التعقيد لمشكلة العدوى ينبغي أن يكون مشجعاً للآباء الورعين والأمهات التقيات الصالحات على المبادرة إلى تلقيح أطفالهم في الوقت الذي يشير به الأطباء حرصاً على الصحة العامة وتقيداً بالآداب الاجتماعية السائدة في أرقى البلدان .

وما دام حديثنا يدور — حتى الآن — حول مشكلات الطفولة البريئة

الأولى فان من الضروري أن نعرض ولو عرضاً خاطفاً للمشكلة الأساسية التي قد تذهب إن لم توجه توجيهاً حسناً بأجمل معاني البراءة والطهر في الطفولة السعيدة : تلك مشكلة تفضيل الذكر — من الوجهة المبدئية — على الأنثى ، وإيراث الأنثى شعوراً بالنقص ناجماً عما تستيقنه بنفسها من إحاطة أخيها الذكر برعاية خاصة وتكريم مبالغ فيه .

وغني عن الذكر أن هذه المشكلة — بعد بزوغ شمس الإسلام — كانت جديرة ألا تسمى « مشكلة » بعد الذي حرص عليه الإسلام من تسفيه تقاليد الجاهلية في تفضيل الذكور واحتقار الإناث ، وبعد الذي جاء به من حقوق للأنثى تماثل حقوق الذكر ومن واجبات عليها تماثل واجباته ، كما قال الله : « ولهن مثل الذي عليهنّ بالمعروف ، وللرجال عليهن درجة » . ولسنا الآن بصدد إيضاح هذه الدرجة التي لا تزيد على درجة القوامة ، والتي هي تكليف لا تشريف ، ولا نحن بصدد الحديث عن كل ما أنصف الإسلام به الأنثى طفلة وجارية وشابّة وكهلة وشيخة وبنتاً وزوجاً وأماً ، فقد أصبح هذا كله شائعاً معروفاً حتى في أوساط العامة وأنصاف المتعلمين ، ولكنا هنا — من الوجهة النفسية التربوية التي اختلط بها مفهوم التوجيه بمفهوم التشريع — نود فقط أن نضع أصابعنا على المعنى النفسي الذي ألحّ عليه الإسلام في إبطال عادة تفضيل الذكر على الأنثى بالأقوال والتصرفات والأعمال .

يريد القرآن مثلاً من الأب إذا ولدت له أنثى أن يستبشر حقاً ، وأن يتنضّر وجهه ويشرق ويبيضّ شاعراً بأن الله يمن على الإنسان بالحدث السعيد بولادة أي مولود ، وبدلاً من أن يحضّ القرآن الأب حضاً صريحاً مباشراً على هذه البشرى النفسية واستشعارها في قرارة وجدانه يعرض عليه صورة كالحة عابسة للإنسان الجاهلي الذي كان يضيق بالأنثى ذرعاً مع أن الله نفخ فيها من روحه كما نفخ في الذكر ، وجعلها كما جعل

الذكر في أحسن تقويم : « وإذا بُشّر أحدهم بالأنثى ظلّ وجهه مسودّاً وهو كظيم . يتوارى من القوم من سوء ما بُشّرَ به ، أيمسكه على هُون أم يدسه في التراب ؟ ! ألا ساء ما يحكمون » .

وما تشي به العبارة هنا من تساوي الأنثى والذكر ، وضرورة تماثل الاستبشار بولادة الأنثى للاستبشار بولادة الذكر ، يظلّ حتماً دون ما تشي به عبارة قرآنية أخرى في سورة آل عمران من احتمال أفضلية الأنثى على الذكر ، أو بعبارة أدقّ : احتمال أفضلية بعض الاناث في بعض العصور على بعض الذكور ، وذلك في قوله عزّ وجلّ على لسان امرأة عمران : « قالت ربّ إني وضعتها أنثى — والله أعلم بما وضعت — وليس الذكر كالأنثى وإني سميتها مريم ، وإني أعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم » . وموضع الشاهد قوله في الجملة الاعتراضية : « والله أعلم بما وضعت » « فما وضعت » مولود عظيم مع أنه أنثى ، والله أعلم بهذا المولود العظيم الذي وضعت ، ولم تكن الأم تظن مولودها عظيماً إلا إن وضعته ذكراً ، ولهذا قالت : « رب إني وضعتها أنثى وليس الذكر كالأنثى » .، وقد فاتها أن الله العليم بما وضعت علم أيضاً أن الأنثى التي وضعتها مفضّلة على نساء العالمين . ولا ريب انّ تأويل الآية على هذا المنوال يصيب غرضين هامين : أحدهما احتمال تفضيل بعض الاناث على بعض الذكور وليس تساوي الذكور والاناث فحسب ، والآخر الاشادة بالسيدة مريم عليها السلام وبفضلها العظيم وإحكام روابط الاخاء الديني بين من يعظّم مريم من أتباع عيسى ومن يعظمها من أتباع محمد صلوات الله على جميع النبيّين .

وذلك لا يزيد — مع ذلك — على إقرار المبدأ النظري في تماثل الجنسين وتساويهما في أصل المنشأ ، وفي احتمال تفاضلهما بتفاضل قيمهما وأعمالهما ، وشبيه به قول النبي عليه السلام : « النساء شقائق الرجال » ، وتأكيد

القرآن في مناسبات كثيرة أمست معروفة للجميع أن الله خلق الذكـر والأنثى من نفس واحدة أو من أصل واحد ، ولكن المساواة العملية التي تفسّر ذلك المبدأ النظري تتمثل في نحو قوله عليه السلام : « ساووا بين أولادكم في العطية ، ولو كنت مفضلاً أحداً لفضلت الاناث » ، ولا عجب فيما اشتملت عليه العبارة الأخيرة من تخصيص للاناث ،فما ذلك إلا تطبيق عملي لقوله عليه السلام في حديث آخر « رفقاً بالقوارير » ، وقوله أيضاً : « ما أكرم النساء إلا كريم ولا أهانهن إلا لئيم » . حتى حين يقول النبي صلى الله عليه وسلم : « استوصوا بالنساء خيراً ، فان النساء خلقنَ من ضِلع أعوج إن ذهبت تقيمه كسرته وإن تركته لم يزل أعوج » يذهب في كلامه مذهب الموصي بالنساء لا مذهب المحذر منهـن ، وهو إذاً أقرب إلى إرادة الرقة بهنّ واستشعار حبّهنّ والحذر البالغ من إيذاء كرامتهنّ التي لا تختلف عن كرامة الرجال بحال ، بل لعلهن أيضاً أشد تحسساً بها حتى من الرجال .

ولقد يظن ظان — حين يطلع على قول النبي صلى الله عليه وسلم في شأن المولود : « إنه يكتب في بطن أمه أشقي أم سعيد ، مثلما يكتب أذكر أم أنثى » أن من العبث الأخذ بوسائل التربية ، قديمة وحديثة ، لعدم جدواها إزاء ما تبين من كتابة شقاء الشقي وسعادة السعيد . وهذا ، لعمري ، تفكير سقيم لا يبعث عليه إلا إساءة فهم النصوص التي لا تبغي إلا توضيح الحقائق الدالة على علم الله ، فكل ما أعطى صورة عن سعة علم الله بخلقه لا يجوز أن يقوم حجة على ترك العمل وإهمال الأخذ بالأسباب والتواكل القاعد البليد ، وما في شيء من ألفاظ الحديث المذكور ولا في شيء من عبارات الأحاديث الأخر التي تحكيه ما يمنع تصريحاً أو تلويحاً ترك الآباء والأمهات الأمور على عواهنها وإهمال تربية أولادهم ، بل هم المسؤولون بعد الله عن كل ما يتعلق بأشخاص أولادهم وطباعهم

وعاداتهم الخيّرة والسيئة . وكأني برسول الله صلى الله عليه وسلم جعل هذه الفكرة نصب عينيه حين ألحّ في أحاديثه على ما سماه تأديب الأولاد بصورة عامة كما في قوله : « أدّبوا أولادكم وأحسنوا أدبهم » وتأديب البنات بصورة خاصة كما في قوله : « من كانت له ثلاث بنات أو ثلاث أخوات – أو بنتان أو أختان – فعلمهن وأدّبهن واتقى الله فيهن فله الجنة البتة » .

الفَصْلُ السَّابع

الشباب والرفض

من أبرز المعضلات في المجتمع العصري ظاهرة الرفض عند الشباب ، وهي ظاهرة متشابكة متداخلة متعددة الجوانب ، يتوهم كثير من الناس أن للدين دوراً في نشأتها ، لأنهم يصرون على الاعتقاد بأن دور الدين في المجتمع سلبي لا يعرف الإيجاب . أما رأينا فهو مخالف لذلك الوهم بطبيعة الحال ، وهو ما نريد تبيانه في هذا المقال .

إن ظاهرة الرفض عند الشباب — على تشابكها وتداخلها — تتعدد عواملها وأسبابها ومقدماتها . ولقد تبلغ عواملها حداً من التداخل يتعذر معه فصل بعضها عن بعض أو المفاضلة بين بعضها وبعضها الآخر .

ولكيلا نسترسل في تفصيل تلك العوامل المتشابكة ، نكتفي بإلقاء الأضواء على أهمها وأشدها نفاذاً في جيلنا المسلم الجديد ، وفي حياتنا العصرية الآخذة في التطور والنماء ، على تعاقب الأيام . وربما نصنفها في ضوء هذا المقياس زمراً اجتماعية ، وسياسية ، واقتصادية ، ثم نجدها جميعاً — بسبب تداخلها — مطبوعة بالطابع الاجتماعي الذي يبرز في تصورنا كل البروز في كل مشكلة من مشكلات الإنسان والحياة .

ذلك بأن السياسة كالاقتصاد جزء من الاجتماع ، كما أن الفرد جزء من المجموع . ولعل تركيب البنية الاجتماعية وفقاً لهذا التداخل المستمر هو الذي حمل كثيراً من علماء الغرب الذين عنوا بدراسة ظاهرة الرفض عند الشباب على أن يردوها تارة إلى التفاوت بين واقع الشباب ومرتجاهم ، وهو أمر مؤكد لا يمكن انكاره ، وإلى نقص التوجيه الاجتماعي والتربية المدنية تارة أخرى . وهذا النقصان لا يماري فيه أيضاً إنسان .

إن شباب اليوم — أمام التغيرات المفاجئة المذهلة في عصرهم — يعانون معاناة شديدة من تكاثر مطالبهم وتعقدها ، من غير أن يجدوا الفرصة الملائمة لتلبيتها وتحقيقها ، ومن هنا يصعدون موجات تمردهم على المجتمع متمثلاً في سلطة الآباء ، أو سلطة المعلمين ، أو سلطة الحكام ، أو سلطة التقاليد المنبثقة بزعمهم من الدين مع أن الدين من جمهرتها براء . والشباب ، من جهة ثانية ، عندما ينتابهم الضجر والملل والسآمة ، ويقعون فريسة الفراغ والبطالة والضياع ، وتبلغ بهم الحيرة منتهاها ، يؤنسون الحاجة إلى ما يروى ظمأهم ، ويزيل قلقهم ، ويملأ فراغهم ، ويستجيش طاقاتهم من مناهج التربية الواعية المسؤولة ، ومن أساليب التوجيه الروحي ، ومن طرائق التخطيط الاجتماعي ، ولكنهم لا يجدون في شيء منها ما يشفي الغليل ، فيعودون كرة أخرى إلى تصعيد التمرد والرفض لكل شيء من حيث يريدون أو لا يريدون .

وهكذا يتضح أن ما قاله علماء الغرب في تفسير الرفض عند الشباب صحيح على كلا الرأيين ، وأن وجهتي النظر تتكاملان ولا تتعارضان . وقد يتيسر لنا الجمع بينهما كلتيهما إذا أكدنا أن وراء الرفض دائماً فقدان القيم الحقيقية الثابتة التي كان في وسعها وحدها أن تقف في وجه التيارات المتعارضة في عالمنا المتغير المليء بالمتناقضات .

وظاهرة الرفض تبدو اليوم مشكلة عالمية : فحركات الشباب لا تقتصر

على أوروبا وأمريكا ، بل تجتاح كل مناطق العالم ، ما دامت برمتها داخلة في طور حضاري شامل جديد . وما من شك في أن رابطاً مشتركاً يحرك مظاهر الرفض في الشرق والغرب ، لأن المشكلة تتعلق أولاً بالإنسان من حيث هو إنسان ، ولأن مظاهر التمرد والرفض تتشابه ثانياً في كل مكان . وحين نصر على أن فقدان القيم هو في أساس المشكلة بالذات نوشك أن نرى في كل قيمة مفقودة سبباً لفقدانها في تمرد الشباب عليها بحثاً عن بديل لها . وأوضح ما يكون ذلك في تمرد الأحلام على الواقع ، وتمرد اللاوعي على العقل التجريدي ، وتمرد الأدنى على الأعلى في كل نظام ، وتمرد الرغبات المكبوتة والغرائز المقهورة على مجتمعنا العصري الذي سميناه « مجتمع الاستهلاك » .

وكان من المفروض أن تكون ضروب «التمرد» هذه قاسماً مشتركاً بين جميع البشر ، من حيث هم بشر ، ولكنها بشكل ظاهر شديد البروز والنتوء ، كانت بالمقام الأول رابطاً مشتركاً عند الجيل الجديد ، أي جيل الشباب ، لأن الجيل السابق — أي جيل الآباء — (سواء أكانوا آباء بالدم أم آباء بالروح) أرادوا أن يقدموا الحضارة الآلية المتسارعة لأنفسهم ، وإذا هم في الحقيقة يقدمونها لأبنائهم وأحفادهم ، وإذا بالأبناء والأحفاد الناشئين في أحضان هذا التطور يقفون مواقف متعارضة مما قدم لهم ، يستسيغون بعضه ويرفضون أكثره ، لما فطر عليه الإنسان كلما ارتوى بما هو موجود من تطلاب ما هو مفقود . وهكذا انعكست الغاية المتوخاة من التسارع الحضاري ، فإذا هي عند الشباب فن التخلي عما وجد تعلقاً بالذي لم يوجد ! وما دام الواقع الموجود آلة تدير كل شيء ، وبها يدار كل شيء ، فليكن التمرد عليها رفضاً لنمطيتها ورتابتها بأساليب لا واعية ولا شعورية ، من طريق أحلام ومنى مصروفة عن مجراها الأصيل ، غير قابلة للتحقيق إلا بعد أنماط متعاقبة من التطوير . وإذا

كان الواقع نظاماً في السياسة ، أو الاقتصاد أو الاجتماع ، أو الدين ، فليكن التمرد عليها من قبل من يفترض أن يطيع لمن يفترض أن يطاع . وعندما يكون الواقع هذا الواقع الحضاري الذي نعيش فيه ، والذي ساغ لنا أن نصفه بمجتمع الاستهلاك ، فليكن التمرد عليه من غرائز شبابنا — وقد طال قهرها — على كل صور الاستهلاك ، التي لا يراد من إتقانها في الحقيقة إلا الاستغلال .

ومع أن هذا هو القاسم المشترك بين الشباب الثائر الرافض ، المتمرد ، في جميع البيئات على حد سواء، لا نرتاب في أنه قد أنشأ معضلات أخرى ، في بيئة دون بيئة ، تبعاً لتغاير نصيب المجتمعات الإنسانية من المشاركة الحضارية .

مثال ذلك أن مظاهر الخنفسة والهبية ، وتعاطي المخدرات ، وجنون الجنس، والتخلي عن نمطية الأزياء واللجوء إلى العري والتعري ، وإن سلكناها كلها في إطار ظاهرة الرفض ، لم تشع في مجتمعنا الإسلامي ، ولا نظن أنها في الغد القريب تشيع شيوعها في أوروبا وأمريكا . بيد أن هذه المظاهر التي يجنح شباب اليوم إلى ممارستها — كما تداخلت في نشأتها عوامل متقاربة — تظل تتفاعل فيها عوامل تتشابه جوهراً ، وإن لم تتماثل في أشكالها الخارجية ، وفي عنف موجاتها أو تموجاتها .

والواقع أن الخنفسة والهبية — في أساسهما — لا تحملان من المخاطر الحقيقية ما تحمله الظواهر الأخرى من تعاطي المخدرات ، أو جنون الجنس ، أو التطرف في العري، أو الانحراف إلى الجريمة ، إلا أنهما ما لبثتا أن ارتكستا تدريجياً في جميع تلك الترهات والسخافات ، وانغمرتا غالباً في جو الشذوذ والإجرام ، لأنهما منذ البداية انطلقتا من الرغبات المكبوتة في مواجهة القوى الكابحة لها ، القاهرة لنوازعها . وفي كل من الخنفسة والهبية

نقيضان عجيبان يتقابلان بإصرار : أحدهما السذاجة المتمثلة في العودة إلى البداوة والفطرة والغريزة ، وفي تفضيل كل ما هو طبيعي على كل ما هو مفتعل أو مصطنع أو صناعي ، وهي سذاجة مصحوبة أحياناً بنوع من الوجودية المسترخية المسالمة التي تحل الحياة حلاً بسيطاً قد يبدو في نظر بعضهم جميلاً أيضاً . أما التعقيد فهو النقيض الثاني الذي يعتور حياة الخنفسيين والهبيين ، حين لا يجدون مقنعاً في سذاجتهم ، فيلتمسون طرائق أوغل في الغرابة ، وأدنى إلى الشذوذ والانحراف . وفي رأيي ان حلول الآلة محل الإنسان ، والتفنن في التقدم الصناعي الذي صار تفنناً في تجريد الإنسان من إنسانيته ، وفي استلاب مبادرته وفعاليته وحتى كرامته ، من العوامل الأساسية التي عصفت بالقيم عصفاً ، إلى الحد الذي بات معه الخنفسي أو الهبي مستعداً لارتكاب أي شيء في سبيل ابراز وجوديته التي لم تعد موجودة ، وذاتيته التي لم تعد ذاتية ، وحريته التي لم تعد حرية . وذلك ما يفسر إلى مدى بعيد جنوح هؤلاء الشباب « المهووسين » إلى التلهي عن الواقع المرير بوسائل تخديرية قد تريح الأعصاب ، ولكنها تذهب في الوقت نفسه بالكيان ، وتوشك هي أيضاً أن تجهز على البقية الباقية من إنسانية الإنسان .

ومهما يكن من شيء ، فانه لا يجوز علاج الرفض بالفرض ، فالشباب حين يسرفون في طلب الحرية ولو بالفوضى ، وفي انتزاع الاستقلال ولو بالتمرد على كل نظام ، إنما يعبرون عن رغبتهم في رفض مـــا يفرض عليهم ، وكلما أكثرنا من التوجيهات والتعليمات التي نحاول أن نفرضها عليهم فرضاً بأسلوب التلقين المباشر ، أو الوعظ المباشر ، أكثروا من الثورات النفسانية اللاواعية واللامسؤولة ، ومن صور الرفض والتمرد والعقوق .

لقد ذهب إلى غير رجعة ذلك العهد الذي كنا فيه نصنف المراتب

الاجتماعية على أساس السن والعمر . ومضى غير مأسوف عليه مفهوم الطاعة للآباء والأولياء إذا كان يرادف مفهوم الانقياد الأعمى . إنه على كل حال مفهوم يغاير التصور الإسلامي للقيم والأشخاص والأشياء : فالقرآن الذي يقول للولد في حق أبويه : « ووصينا الإنسان بوالديه » أو يقول : « واخفض لهما جناح الذلّ من الرحمة ، وقل ربّ ارحمهما كما ربياني صغيراً » هو الذي يقول بصراحة ووضوح : « وإن جاهداك على أن تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما ، وصاحبهما في الدنيا معروفاً » ، ولقد أطلق الرسول الكريم صلوات الله عليه مبدأً عاماً في ذلك حين قال : « لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق » .

إنه ليس من طبيعة التصور الإسلامي لارتباط الفرد بالمجتمع أن يسلب الآباء أو الأولياء — باسم الدين — كل مقومات الشباب الذاتية لا العرضية ، الأصلية لا الهامشية ، المستقلة لا التقليدية . وإنه ليس من طبيعة هذا التصور الإسلامي أن تتحول طاعة الوالدين سيطرة من الأم على ولدها لأنها أرضعته طفلاً ، أو سيطرة من الأب على ابنه لأنه أنفق عليه وعلمه ورباه ، فلا شيء يقنع الشاب بمثل هذه الطاعة العمياء التي تحرمه من ثمرات استقلاله الفكري ورغبته في الانتاج والعطاء . وحتى في الحديث الشريف ، عندما جعل الرسول الكريم أحد « السبعة الذين يظلهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله » شاباً نشأ في طاعة الله ، لم يكن المراد بالطاعة إلا مفهومها العام القائم على العمل الإيجابي البنّاء ، وليس على مجرد أداء الشعائر ، والقلب موات ، والضمير خراب ! .

وإذا صحّ عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال : « خاطبوا أولادكم على قدر عقولهم ، فإنهم ولدوا لزمان غير زمانكم » ، فإن أبسط ما يستنتج من هذا القول الرائع الحكيم أن علينا أن نتفهم نفسيات الشباب ،

وأن نتعرف إلى كل ما يمرون به ، ولا بد أن يمروا به، وأن نعنى بايجاد الوسائل الكفيلة «بتشغيل » طاقاتهم غاضين النظر عن بعض ما لا خطر وراءه من حب الظهور بمظاهر فريدة ، في مقابل إغرائهم بتعزيز القيم الذاتية ، والفكرية ، والفنية، والروحية ، بأساليب موحية غير مباشرة تجعلهم على يقين أنهم بأنفسهم ينقذون أنفسهم من التيه والركام والضياع ، مصداقاً لقول الرسول الكريم في إحدى خطبه : « فليأخذ العبد من نفسه لنفسه ، ومن دنياه لآخرته ، ومن الشباب قبل الكبر ، ومن الحياة قبل المات » ، ولقوله في بعض وصاياه : « اغتنم خمساً قبل خمس : شبابك قبل هرمك ، وصحتك قبل سقمك ، وغناك قبل فقرك ، وفراغك قبل شغلك ، وحياتك قبل موتك » ، ولإحدى جوامع كلمه صلوات الله عليه : « لا تزل قدما عبد يوم القيامة حتى يسأل عن أربع : عن عمره فيم أفناه ، وعن شبابه فيم أبلاه ، وعن ماله من أين اكتسبه وفيم أنفقه ، وعن علمه ماذا عمل فيه » .

ومن يطلع على شيء من هذه الوصايا الدينية المنسجمة مع واقعية الحياة البشرية ، يزدد ثقة بأن دور الدين في معالجة ظاهرة الرفض إيجابي لا سلبي ، جوهري لا عرضي ، مماش لحركة التطور لا متجاف عنها . وهناك مع ذلك دور للدين سلبي ، عندما يساء فهم الدين ، وتشوه تعاليمه ، فيوضع على الرف بسبب الجمود والانسلاخ من واقع الحياة العصرية . وفي مثل تلك الحال يتاح للشباب الضائع ، الضجر ، التائه ، القلق ، الخائف من الغد ، الناقم على رجال السياسة والاقتصاد ، وحتى على المخترعين الذين يبتغون بمخترعاتهم تحطيم الكون بدلاً من بنائه وتجميله — يتاح لهذا الشباب أن يبرر لنفسه انقياد حساسيته للخيال بدلاً من انقيادها لسيطرة « رجال الدين » الذين يعلنون تناقضهم بين النظرية والتطبيق ، وعجزهم عن التنسيق بين أوضاع المادة وأشواق الروح .

بيد أن هذا لا يمنع أن الدين إذا عرض على وجهه الصحيح ، المبسط ، الخالي من التعقيد، المحبب لا المستكره، القريب من القلب لا الجافي المستهجن، الطاهر لا المستقذر ، الصافي لا المعتكر ، يستطيع بقيمه الروحية الحقة أن يعيد للانسان كرامته ، حين يعيد إليه طبيعته ، ويغمره بجو من الخير والجمال يشيع البهجة والفرح الدائم الذي لا يزول .

الفَصْل الثَامِن

الواقعية في الفكر الاسلامي

١ – من أتيح له أن يتتبّع آفاق الفكر الإسلامي من منابعه الأصيلة يستخلص بيسر ووضوح أن الدين في جوهره ووجوده الفعلي تغيير شامل لأوضاع الإنسان النفسية والاجتماعية والمادية ، وأن التديّن – في ضوء هذا المقياس – تحوّلٌ مستمرّ من رسوم العبادة وأشكالها الظاهرية إلى آثارها الإيجابية ، ومن الانحصار في قوقعة المثالية النظرية أو التصوفية أو الروحانية إلى الانغمار في زحمة الحياة الواقعية التجريبية ، بل التدين – بتعبير شديد الإيجاز وعظيم الإيحاء – تحوّلٌ دائم من الجمود إلى الحركة ، ومن التقليد إلى الأصالة ، ومن البلادة والكسل إلى الإنتاج والإبداع ، ومن الإحساس بالضجر والملل إلى ملء أوقات الفراغ والاستمتاع بمباهج الحياة ، حمداً لله وشكراً على نعمائه . وذلك يعني أن التديّن ما يكاد يستقرّ في ضمير المؤمن حتى يدفعه دفعاً إلى الإحساس العميق ، ذكراً كان أم أنثى ، بأنّه قوة فاعلة إيجابية واقعية ، وأن تصوّراته للعقيدة مهما تكن سليمة ، وأن مشاعره مهما تكن نبيلة ، لا قيمة لها ما لم تُفرّغ في حركة

مستمرة ، وجهاد متواصل ، ونضالٌ دؤوب : فهو خليفة الله في أرضه ، وهو قادر على البناء والتعمير ، والتغيير والتطوير ، وتنمية الحياة ، وتجميل الوجود . وإنّ مجرّد شعوره بضخامة دوره في الخلافة عن الله ليهيّئه للسعي الحميد ، والإنتاج المفيد ، ويمدّه بدوافع الحركة والتأثير ، ويؤكد له أن وجوده في هذا الكون ليس فلتة عابرة ، بل هو قَدَرٌ مقدور : « فاستجاب لهم ربهم أنّي لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى ، بعضكم من بعض » ، « من عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنحيينّه حياة طيبة ، ولنجزينّهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون » ، « وأنْ ليسَ للإنسان إلا ما سعى، وأن سعيه سوف يرى ، ثم يُجزاه الجزاءَ الأوفى » . « وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسولُه والمؤمنون ، وستردّون إلى عالم الغيب والشهادة فينبئكم بما كنتم تعملون » .

٢ ــ لكنّ الناس يخطئون فهم العمل ، ولا سيما العمل الصالح ، في مثل قوله تعالى : « وقل اعملوا » أو قوله : « من عمل صالحاً » أو قوله : « عَمَلَ عاملٍ منكم » أو قوله : « آمنوا وعملوا الصالحات » ، فيحسبون العمل في الإسلام ــ لأنه صادر عن الدين ــ مقصوراً على التعبّد وإقامة الشعائر والإكثار من الصيام والحج والصدقات ، ويظنون مكان العمل خاصاً بمساجد الله تعالى أو بمواسم الطاعات والعبادات ، وفي هذا تضييق للدين ، وحصرٌ لتعاليمه ، وسلخٌ له عن واقع الحياة ، وشعورٌ بسلبية المتدينين في نظام هذا الوجود .

وإنه ليطيب لنا هنا ــ إبرازاً لقيمة العمل المنتج وامتيازه في الإسلام على الرسوم والأشكال ــ أن نذكّر بالآية الكريمة الحاثّة على بناء المساجد وعمارتها في قوله تعالى : « إنما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر ، وأقام الصلاة ، وآتى الزكاة ، ولم يخشَ إلا الله ، فعسى أولئك أن يكونوا من المهتدين » : ففي هذه الآية وُصف بُناة المساجد بأوصاف خمسة تؤكد

جميعاً عميق صلتهم بالله ، أوّلها إيمانهم بالله أرسخَ الإيمان وأقواه ، وثانيها إيمانهم باليوم الآخر فهم — كما قال تعالى أيضاً في سورة النور — « يخافون يوماً تتقلّب فيه القلوب والأبصار » ، وثالثها إقامتهم للصلاة ، فهم « على صلواتهم يحافظون » ، ورابعها أداؤهم للزكاة فهم « للزكاة فاعلون » ، وخامسها تقوى الله فهم « من خشيته مشفقون » ، فلا عجب — وقد آثروا بعمارة المساجد أشواق الروح على كل مغريات الحياة — أن يكونوا من المهتدين .

ولعلنا — في ضوء هذه الأوصاف الخمسة لبُناة المساجد — نستنتج أهمية القاعدة المكانية في تعزيز قيم الروح ، مع أننا نعلم أن الإسلام — كما حرّر العبادة من قيد الوساطة بين العابدين والمعبود — قد حرّر هذه العبادة أيضاً من قيود المكان ، ومن رفع القواعد وإقامة البنيان ، فإن لنا من كل أرض مسجداً وطهوراً ، ما دمنا فيها نسبّح ربّنا ونكبّره تكبيراً ، كما قال رسول الله صلوات الله عليه وهو يسرد للناس ما فُضّل به على الأنبياء تفضيلاً : « وجُعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً ، فأيما رجل من أمتي أدركته الصلاة فليصلّ ، فعنده طهوره ومسجده » ، وهذا مستلهمٌ من قوله تبارك وتعالى : « ولله المشرق والمغرب ، فأينما تولوا وجوهكم فثم وجه الله ، إن الله واسع عليم » .

ونزداد يقيناً بأن الإسلام لم يشترط المسجد مكاناً لا تصح العبادة إلا فيه ، بمجرّد أن نذكر أن خاتم النبيين صلوات الله عليه بقي مع أصحابه في مكة بعد البعثة ثلاثة عشر عاماً من غير أن تتاح لهم الفرصة لبناء مسجد يقيمون فيه الصلوات ، وإنما كان أحدهم يصلّي حيثما أدركته الصلاة ، في البيت وفي السوق ، وحتى في المسجد الحرام الذي لم يكن في جوفه وعلى جنباته إلا الأوثان والأصنام ، فما بالُه صلوات الله عليه — مُذ بلغ أطراف المدينة عند الهجرة — يبادر في قباء إلى بناء أول مسجد

جامع في الإسلام ، ويبادر في المدينة نفسها إلى بناء مسجده النبوي ، ثم إلى بناء سبعة مساجد أخرى ، ويظلّ حتى آخر لحظة من حياته يحضّ المسلمين على بناء المساجد وعمارتها ؟

إن لهذا كله لتفسيراً واحداً في منتهى البساطة والوضوح : صحيح أن القاعدة المكانية عند عدم توافرها ليست شرطاً للعبادة وصحتها ، ولا سيما إذا قُصرت هذه القاعدة على العبادة وحدها ، ولكنّ لهذه القاعدة المكانية نفسها أهميتها البالغة متى أمكنت وتيسّرت ، ما دام في وسع المسلمين تحويلُها مدارس للدين وللدنيا ، للإرشاد والتعليم ، للاجتماع وللتنظيم ، للتشاور وللتصميم، للتأمل وللتفكير ، وما دام في وسعهم تحويلها — بكلمة واحدة — منطلقاً باسم الإسلام لكل عملية من عمليات البناء والتعمير .

٣ — أما أنّ المساجد مدارس للدين فذلك أمر طبيعي أو بديهي ، لأنها بيوت رُفعت وأُعليَت على ذكر الله ، فلا بد أن تتعلق بها قلوب رجال ، لا التجارة تلهيها ولا البيع يصرفها عن ذكر الله وإقام الصلاة ، كما قال تعالى : « في بيوت أذن الله أن ترفع ويُذكر فيها اسمه ، يسبح له فيها بالغدوّ والآصال ، رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة ، يخافون يوماً تتقلّب فيه القلوب والأبصار » . ومما لا ريب فيه أن أحداً لن يذكر الله بشيء أفضلَ من أن يرتّل كتابه ترتيلاً ، وبهذا الترتيل الذي لم يكن ينقطع للقرآن المجيد تحولت في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم زوايا في مساجد المدينة السبعة إلى مدارس لتحفيظ القرآن ، فكان يُسمع فيها ، لكثرة القارئين ، أزيز كأزيز النحل ، حتى أمرهم رسول الله صلوات الله عليه « بأن يخفضوا أصواتهم لئلا يتغالطوا » . وكان ضرورياً أن تتحول تلك المساجد إلى مدارس ، ما دام الرسول الكريم يقول لصحابته في تشويق وترغيب : « وما اجتمع

قوم في بيت من بيوت الله، يتلون كتاب الله، ويتدارسونه بينهم ، إلا نزلت عليهم السكينة ، وغشيتهم الرحمة ، وحفت بهم الملائكة ، وذكرهم الله فيمن عنده » .

٤ — وأما أنّ تلك المساجد — فوق أنها باتت مدارس للدين — قد كانت أيضاً مدارس للدنيا ، فذلك أمر لا نقاش فيه : ففيها ، وهي منتجع للقلوب والأرواح ، تُردد على المسامع نظائرُ هذه الآيات : « وقل رب زدني علماً » ، « يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات » ، « إنما يخشى اللهَ من عباده العلماء » ، « قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ، إنما يتذكر أولو الألباب » « يؤتي الحكمة من يشاء ، ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً، وما يذّكّر إلا أولو الألباب »، وفي تلك المساجد ، وهي مثابة للناس وأمن واستقرار ، تُردد على المسامع نظائر هذه الأحاديث : « فضل العالم على العابد كفضلي على أدناكم » ، « تعلموا العلم ، وتعلّموا له السكينة والحِلْم ، ولا تكونوا من جبابرة العلماء » ، « من يرد الله به خيراً يفقّهه في الدين ، وإنما العلم بالتعلم » ، « الناس معادن ، خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا » ، « الحكمة ضالّة المؤمن أنّى وجدها التقطها » ، ومن ذلك أنّ ابن حجر العسقلاني في كتابه « الاصابة في تمييز الصحابة » روى خلال ترجمته للصحابي الجليل عبد الله بن سعيد بن العاص ، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمره — لأنه كان بارعاً في الخطّ والكتابة — بأن يعلّم في مسجده النبوي الكتابة والخطّ لأبناء المسلمين ، ومن ذلك أيضاً أن عبد الله بن عمرو بن العاص — كما رُوي في الصحاح — ذكر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج ذات يوم إلى المسجد ، فرأى مجلسين ، في أحدهما كان القوم يدعون الله عز وجل ويعبدونه ويرغبون إليه ، وفي الثاني كان آخرون يعلّمون الناس ، فقال : « أما هؤلاء فيسألون الله تعالى ،

فإن شاء أعطاهم وإن شاء منعهم ، وأما هؤلاء فيعلّمون الناس ، وإنما بُعثت معلّماً ، وأنا معهم » ، ثم عدل إليهم وجلس معهم إرشاداً وتعليماً .

٥ ـ ولئن باتت المساجد بهذا مدارس للارشاد والتعليم ، فقد كانت أيضاً مؤسسات للاجتماع والتنظيم ، وأوضح ما يتجلى الطابع الاجتماعي فيها عند تلاقي المسلمين ، أغنياء وفقراء ، وعلماء وأميين ، وحكاماً ومحكومين ، في الجمع والجماعات والمواسم والأعياد ، صفاً واحداً كالبنيان المرصوص ، وعند انطلاقهم جميعاً من رحاب المسجد الطاهرة ، كلما اشتد الظلام وعبست الأيام ، لاتخاذ موقف موحّد إزاء كل قضية تمس كيانهم الديني .

وإنما استشهدت ههنا بآية بناء المساجد ، وحاولت أن أتقصّى أهمّ معانيها ، للإرشاد إلى أن مراكز العبادة في الإسلام هي مراكز إشعاع وإبداع . فلا غرو إذا كانت العبادة ذات مفهوم إيجابي ، وكان العمل شديد الشمول والاتساع . وإن ذلك ليرتدّ أولاً وآخراً إلى الإنسان نفسه حين يقبل على العبادة في مكان ما ، أما العبادة فمقصودة لغايات أبعد من شكلها ، وأما المعابد فرموز لتلك العبادة التي هي وسيلة للصلاح والتقرب من الله .

٦ ـ ولكي يتضح في الفكر الإسلامي مفهوم الواقعية ، لا بد أن تبرز فيه علمية النظرة إلى الحقائق والأشياء ، وإلى هذا الإنسان الذي يرتبط به كثير من الحقائق والأشياء . وعلميةُ النظرة ، على هذا ، ينبغي أن تنصبّ إذاً على الإنسان وحقوقه ، انصبابها على علاقته بخالقه ، وعلاقته بالمجتمع ، وعلاقته بالمادة والكون والحياة .

أما علمية النظرة إلى الإنسان في ذاته فتتلخص في أن الإنسان هو ذلك الكائن الممتاز ، ذو التركيب الخاص ، ذو المشاعر والأشواق ، ذو الغرائز والنزعات ، ذو العقل والنفس والروح ، الأمشاجُ من لحم

ودم وأعصاب ، الذي يأكل الطعام ويمشي في الأسواق ، يقوى ويهن ، ويصحّ ويمرض ، ويحب ويبغض ، ويرقي وينحدر ، ويهتدي ويضل ، ويحيا ويموت ، كما قال تعالى في سورة الإنسان : « هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً . إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعاً بصيراً . إنا هديناه السبيل : إما شاكراً وإما كفوراً » ، وكما قال تعالى في سورة التين : « لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم . ثم رددناه أسفل سافلين . إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات فلهم أجر غير ممنون » — أي غير مقطوع — وكما قال تعالى في سورة الأعمى : « قُتل الإنسان ما أكفره ! من أي شيء خلقه ؟ من نطفة خلقه فقدّره . ثم السبيل يسّره . ثم أماته فأقبره . ثم إذا شاء أنشره . كلا لمّا يقضِ ما أمره » ، وكما قال تعالى في سورة العاديات : « إن الإنسان لربه لكنود . وإنه على ذلك لشهيد . وإنه لحبّ الخير لشديد . أفلا يعلم إذا بُعثر ما في القبور ، وحُصّل ما في الصدور . إن ربهم بهم يومئذ لخبير » ، وكما قال تعالى في سورة البلد : « لقد خلقنا الإنسان في كَبَد . أيحسب أن لن يقدر عليه أحد ؟ يقول أهلكتُ مالاً لُبَدا . أيحسب أن لم يره أحد ؟ ألم نجعل له عينين. ولساناً وشفتين . وهديناه النجدين (الطريقين : طريق الخير وطريق الشر) . فلا اقتحم العقبة » .

تلك هي علمية النظرة إلى الإنسان في ذاته : إنه الإنسان الواقعي ، القادر بواقعيّته وإيجابيّته في هذا الوجود على اقتحام العقاب ، وتذليل الصعاب ، والارتفاع بالعلم والأخلاق والإيمان إلى أعلى مكان .

وعلمية النظرة أو « منهجيتها » المستمدّة من كتاب الله وسنّة رسوله ، هي التي أهابت بعلمائنا الخالدين منذ قرون عديدة إلى اكتشاف أخطر النظريات عن نشأة الحياة الإنسانية وتطورها ، وإلى العناية بالأعداد والأرقام ، إبرازاً لأهميتها الكبرى في معرفة الكون والحياة والإنسان ، وفي دفع

الإنسان بوجه خاص ، من طريق هذه الأعداد والأرقام ، إلى استخدام طاقاته كلها في البناء والعمران ، تجميلاً للوجود ، وتنمية للحياة . كما في قوله تعالى في سورة يونس : « هو الذي جعل الشمس ضياءً والقمر نوراً ، وقدّره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب . ما خلق الله ذلك إلا بالحق ، يفصّل الآيات لقوم يعلمون » ، وكما في قوله تعالى في سورة الإسراء : « وجعلنا الليل والنهار آيتين ، فمحونا آية الليل ، وجعلنا آية النهار مبصرة ، لتبتغوا فضلاً من ربكم ، ولتعلموا عدد السنين والحساب ، وكل شيء فصّلناه تفصيلاً » .

هكذا دائماً « ولتعلموا عدد السنين والحساب » ، الأعداد ، الأرقام ، التقديرات ، الموازين ، انطلاقاً من بدء الخلق حتى تُبدّل الأرض غير الأرض والسماوات ، وبرزوا لله الواحد القهار .

فها هو ذا القرآن المجيد ، يرغّبنا في سبر الأغوار ، وتقصّي الأسرار ، لمعرفة الصورة التي وُجد عليها الكون أول مرة ، فينادينا في سورة العنكبوت : « قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق » . ولكيلا يحيلنا على مصادرنا البشرية المحدودة وحدها ، وهي غير كافية ولا وافية ، يَعْرض علينا نموذجاً من نماذج هذا الخلق الأول ، مشفوعاً بالأرقام ، مقروناً بذكر الأيام ، لميـــلاد الأرض وجبالها الراسيات ، وما فيها من المعادن والخيرات والأقوات ، ثم للسماوات السبع الطباق ، وهي دخان وغاز وغبار ، كما في قوله تعالى في سورة فُصّلت : « قل : أئنكم لتكفرون بالذي خلق الأرض في يومين ، وتجعلون له أنداداً؟ ذلك رب العالمين . وجعل فيها رواسي من فوقها ، وبارك فيها ، وقدّر فيها أقواتها في أربعة أيام ، سواءً للسائلين . ثم استوى إلى السماء وهي دخان ، فقال لها وللأرض : ائتيا طوعاً أو كَرْهاً ، قالتا : أتينا طائعين . فقضاهنّ سبع سماوات في يومين ، وأوحى في كل سماء أمرها ، وزيّنا السماء الدنيا بمصابيح وحفظاً ،

ذلك تقدير العزيز العليم » .

٧ — صحيح أن الأيام الأربعة لخلق الأرض وجبالها وتقدير أقواتها ، وأن اليومين المتممين للستة تكويناً للسماوات وأبعادها وأفلاكها ، هي من أيام الله التي لا يعلم مداها إلا الله ، وهي إذاً لا تقاس بأيام الأرض الخاطفات القصار ، لقوله تعالى : « إنّ يوماً عند ربك كألف سنة مما تعدون » وقوله في موضع آخر : « في يوم كان مقداره خمسين ألفَ سنة » . صحيح هذا ، ولكن مما لا ريب فيه أن تلك الأيام الستة مهما يبلغ طولها ومداها ليست تحديداً للزمان ، فالله لا يحدّه زمان ولا مكان ، ولكنها غناية بالأرقام والأعداد والحساب ، التي بدونها لا تكون النظرة علميةً إلى الحقائق والأشياء . والاعتناء بالأرقام ، على هذا ، لا يكون إلا نوعاً من التقدير والقدَر ، كما قال تعالى في سورة القمر : « إنّا كل شيء خلقناه بقدَر. وما أمرنا إلا واحدة كلمحٍ بالبصر ». وذلك ما ينبغي أن نفهمه من تقدير أقوات الأرض في قوله تعالى : « وقدّر فيها أقواتها في أربعة أيام ، سواءً للسائلين » ، ففي هذا التقدير المشفوع بالأيام والأرقام علمٌ بالمقادير والموازين على أدق الحساب وأوفاه ، كما قال تعالى في سورة الحِجْر : « وألقينا فيها رواسي ، وأنبتنا فيها من كل شيء موزون » .

٨ — ولئن أحاط الإسلام ، من طريق الإيمان ، تلك الأعداد والأرقام والموازين والمقادير بهذه الأهمية البالغة ، فقد أعدّ المسلمين بذلك إلى علمية النظرة من ناحية ، وإلى تعزيز حضارة الإنسان من ناحية ثانية ، وكأنه بهذا الإعداد المزدوج يضع تحت أبصار المؤمنين وفي متناول حواسّهم منذ أربعة عشر قرناً نماذج من الإنجازات التقنية التي ما كان للإنسان أن يصل إليها لولا استخدامُ الأرقام والأعداد ، ولولا معرفة أصول الحساب . لقد كان الإنسان يعوّل كثيراً على عضلاته ، لكنه أضاف إلى قوى عضلاته طاقات جديدة عندما اخترع مولد الكهرباء ، والمحرّك الكهربي ، والآلة

البخارية ، وآلة الاحتراق الداخلي . وكانت حواسّ الإنسان محدودة لكنه أضاف إلى عينيه وأذنيه طاقات جديدة باختراعه التلسكوب ، والميكروسكوب ، وآلة التصوير ، والتلغراف ، والراديو ، والتلفون ، والتلفزيــون . ووصل الإنسان إلى قمة النجــاح لما اخترع الآلات الحاسبة الالكترونية ، لا لتساعده في الأعمال الحسابية الروتينيّة المتراكمة فحسب ، بل لتمتدّ إلى كل الميادين : في السلم والحرب ، وفي الإدارة ، والصناعة ، والاقتصاد والاجتماع ، وما كان لشيء من ذلك أن يتم لولا العناية بالأرقام والأعداد والحساب .

٩ ــ ونحن معشر العرب والمسلمين ما بدأنا نحسّ إحساساً عميقاً بأنا في هذا الكون قوة فاعلة إيجابية إلاّ بعد حرب رمضان التي خضناها بروح جديدة ، وعقلية جديدة، واستراتيجية جديدة. فاستخدمنا الأرقام ، وامتشقنا الحسام ، وقللنا الكلام ، وبوّأنا العلمَ مع الإيمان أسمى المقام ، مستجيبين لنداء الإسلام : « يا أيها الذين آمنوا لِـمَ تقولون ما لا تفعلون ؟ كَبُرَ مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون . إنّ الله يحبّ الذين يقاتلون في سبيله صفاً كأنهم بنيان مرصوص . »

بهذه العقلية الجديدة انتصرنا على أنفسنا ، وانتصرنا على الهزيمــة الداخلية الشعورية التي كادت تعصف بنا ، وواجهنا الوجود بإنتاج بنّاء جديد . وما أحرانا أن نلتزم دائماً شعارنا الإسلامي الخالد : الواقعية في التفكير ، والإيجابية في التعمير ، والحركيةّ الدائمة في كل تصميم وتطوير ، وعلميةَ النظرة إلى كل شيء في هذه الحياة الدنيا وهذا الكون الكبير .

١٠ ــ وكما كانت واقعية الإنسان في ذاته ، مكتسبةً من علمية النظرة الإسلامية ، كانت واقعيّته أيضاً مكتسبةً بدورها من طبيعة هذه النظرة نفسها ، ولا سيا في مجالات التطبيق بعد « التنظير » ، لدى تحديد العلاقة بين هذا الإنسان المخلوق وخالقه العظيم .

إن هذه العلاقة تقوم هنا على أساس تعامل الكائن البشري مع إله موجود ، حيّ قيّوم، عليم خبير، فعّال لما يريد ، إليه يرتدّ كل ما في الوجود نشأةً وتحوّلاً وامتداداً وتطوراً . إنه الله « الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى » ، « وخلق كل شيء فقدّره تقديراً » ، « وكل شيء عنده بمقدار » ، لا يتم في هذا الكون شيء إلا بإرادته وعلمه وتقديره ، ولا يخفى عليه من شيء في الأرض ولا في السماء : « ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ، ولا خمسة إلا هو سادسهم ، ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم أينما كانوا » .

وهكذا تكون علاقة الإنسان الواقعي بالحقيقة الربانية علاقةً واقعية إيجابية ، لا تنحصر في المثالية الخيالية النظرية بل تستغرق كل دوافع الحركة والتأثير ، والفاعلية المنتجة في هذا الوجود ، بتوسط واتزان واعتدال ، لا يضخّم فيه الجانب التعبّدي على حساب الجانب المادي ، ولا المادي على حساب التعبدي ، ولا الآخرة على حساب الدنيا ، ولا الدنيا على حساب الآخرة ، كما قال تعالى : « وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ، ولا تنس نصيبك من الدنيا ، وأحسن كما أحسن الله اليك ، ولا تبغ الفساد في الأرض ، إن الله لا يحب المفسدين » ، وكما قال النبي صلوات الله وسلامه عليه : « ليس خيركم من ترك دنياه لآخرته ، ولا من ترك آخرته لدنياه ، وإنما خيركم من أخذ من دنياه لآخرته » .

١١ — ومن هنا كانت علاقة الإنسان بمجتمعه هي الأخرى علاقةً واقعية ، لأنها مستمدة من واقعيته مع نفسه ، ومن واقعية احساسه بحقوقه الطبيعية والأساسية ، ومن واقعية علاقته بربه : فهو لايعيش لنفسه وحدها بل لأسرته ، ولا لأسرته وحدها بل لقومه ، ولا لقومه وحدهم بل لبني جنسه ، وبنو جنسه هم البشر جميعاً الذين قال فيهم رسول الله صلى الله عليه وسلم : « خير الناس أنفعهم للناس » .

ولكي يشهد المجتمع للإنسان شهادة عملية بواقعيّته الإيجابية البناءة ، لا بدّ أن ينصرف بكل طاقاته ليطابق بين حياته الشخصية وكل حركة له وكل تصرف وسلوك . وفي هذا المجال بالذات يحسّ الإنسان بكرامته تتمثل في تسخيره كل ما في الكون لإسعاد الناس أجمعين . ويتذكر حينئذ أنّ الله سخّر له الكون كله ، وأقدره على التصرف فيه في جميع الميادين . كما قال تعالى : « وسخّر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعاً منه » ، فلم يستثن ربّنا عزّ وجلّ شيئاً من هذا الكون الكبير ، لا في الأرض المهاد وحدها ، بل حتى السماوات وما فيها ، من أن تكون جميعاً مسخّرة لمنفعة الإنسان وسعادته ، مصداقاً لقوله تعالى : « وسخّر لكم الفلك لتجري في البحر بأمره ، وسخّر لكم الأنهار . وسخّر لكم الشمس والقمر دائبين ، وسخّر لكم الليل والنهار . وآتاكم من كل ما سألتموه ، وإن تعدّوا نعمة الله لا تحصوها ، إن الإنسان لظلوم كفّار » .

وإن لواقعيّة الإنسان في ذاته ، ولواقعيّته في الإحساس بحقوقه ، ولواقعية علاقته بربه ، ولواقعيّته مع مجتمعه ، ومع الكون كله من حوله ، لنتيجةً حتمية لا مناص من الاعتراف بها : وهي أن على الإنسان أن يربط بين الإيمان الصادق الذي لا ريب فيه وبين الجهاد في الحياة بأشمل معانيه ، لا على أن الجهاد قتال في الحرب فقط ، بل على أنه جهاد بالنفس والمال ، في كل حال ، أي جهاد بالروح والمادة ، أو بعبارة أخرى : بذلٌ لكل مجهود نفسي ولكل طاقة مادية ، لبناء الحياة وتعميرها بإتقان وإجادة وإحسان ، كما قال تعالى : « إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ، ثم لم يرتابوا ، وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله ، أولئك هم الصادقون » وكما قال الرسول المصطفى صلوات الله عليه : « إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنه » وكما قال صلوات الله عليه أيضاً : « اغتنم خمساً قبل خمس : شبابك قبل هرمك ، وصحتك قبل سقمك ، وغناك قبل فقرك ، وفراغك قبل شغلك ، وحياتك قبل موتك » .

الفَصلُ التَاسِع

آفاق الدراسات القرآنية الحديثة

إنّه لبحثٌ متعدّد الجوانب ، وَعِرُ المسالك ، لا بدّ من التسلّح بالصبر الجميل ، والنّفَس الطويل ، لمن يخوض فيه : تطلّعنا في القرن العشرين إلى آفاق الدراسات القرآنية ، لنستخلص قيمتها « الوثائقية التاريخية » بصورة ديناميكية متحركة ، ونستخرج في الوقت نفسه ما فيها من معارفَ متنوعة بأسلوب رصين يمكّن القارىء المعاصر من الفهم السليم ، والإحساس العميق بتناغم الفكر الحديث مع التراث القديم .

علينا إذاً في إطار فكري محدّد أن نحلّل البِنى العقلية ووظائفَ تلك البِنى ،التي ينبغي استخدامُها في عملية التركيز النطقي Logocentrisme استشرافاً إلى كل ما تضمّهُ وتطويه من حقائق التاريخ وعلم الاجتماع وعلم النفس وسوسيولوجية المعرفة وعلم الإنسان وفلسفات الأخلاق والاتنولوجيا وحتى القيم التكنولوجية الحديثة ، برُغْم ما يتبادر إلى الذهن من مدلولات لغوية أو فيلولوجية محضة توحي بها هذه اللفظة Logocentrisme الشبيهةُ من بعض الوجوه بالبِنْيَويّة «Structuralisme» . ذلك

بأنّ Logos في اليونانية القديمة تعني كلام العقل Verbe-Raison ، وقد نقلت إلى العربية نقلاً أوفى وأدقّ في مقولة « المنطق » : وهو الكلام المتلفظ به ، أي الكلام المعقول . وبهذا لُحظت العلاقة بين الكلام والعقل ، كما في علم المنطق «logique» وكما في « ناطق » وصفاً للانسان عندما يعبّر بمنطقه عن فكره ، فيقال إنه كائن متكلم عاقل أو مفكر un être parlant - raisonnable . وإلى هذا الارتباط بين المنطق والناطق أشار Gilson عندما عرض لمفهوم « الكلمة » verbum التي اتّسع في درسها وتحليلها توما الأكويني [1] ، وبحسبنا هذه الاشارة لئلا نستطرد أو نطيل .

ومن المعروف أنّ بعض أئمة اللغة الكبار في تاريخنا — كأبي الفتح عثمان بن جني — قد تساءلوا عن اللغة : إلهام هي أم اصطلاح ، تفسيراً لقوله تعالى : « وعلّم آدم الأسماء كلها » [2] وكان هذا البحث ، إلى حد بعيد ، انعكاساً لمقولات أرسطو العشر ، وأصوات بورفيروس Porfyre الخمس ، وربما بصورة أشدّ خصوصية ، لآراء أرسطو في الوجود .

ومع أن أرسطو نحّى جانباً عن اللغة كلّ صفة من صفات الإلهام ، وأكّد أنها مواضعة واصطلاح من الإنسان للتفاهم مع أخيه الإنسان ، لم يستطع أن يتخلص تخلصاً تاماً في موضوع اللغة من أسرار نشأتها الأولى ، ولا سيما عندما خُيّل إليه أنه « ضمّن في مقولاته العشر » كلّ الحقائق ، ومن بينها حقيقة الإلّه ، تلك الحقيقة التي أثارت — فيما أثارت من بعد — جدلاً لفظياً حول كلام

---

١ Cf. E. Gilson, Linguistique et philosophie, J. Krin, 1969, p. 139.

٢ انظر كتابنا « دراسات في فقه اللغة » الطبعة الخامسة

الله [1] . فكان على كثير من المتأثرين بالأرسطية – وفيهم عدد من علماء الكلام وحتّى من علماء التفسير – كلما خاضوا في الحقائق الدينية ، والدراسات القرآنية ، أن يضعوا نصب أعينهم طائفة من المصطلحات المتقابلة التي حالت شدة تقابلها دون الإقدام على دراسة النص القرآني (باعتباره كلام الله) دراسةً موضوعية شاملة ، كأيّ نص آخر وضعه الإنسان . ومن الطريف أن أرسطو نفسه لم يكن يرمي إلى هذا الموقف المغرق في الجمود لمّا أوضح التقابل – على سبيل المثال – بين الذات والوجود ، والمعقول والمحسوس ، والخير والشر ، والقابل للفساد وغير القابل للفساد . واذا هي على ألسنة المتكلمين أولاً ، ثم المفسرين تبعاً لهم ، تشتمل على تقابلات من نوع آخر اختلط بمفهومات الإسلام : كالعقل في مقابل الشرع ، والروح في مقابل الجسد ، والسماء في مقابل الأرض [2] . وهذه التقابلات كلها ، وإن كانت معانيها وحقائقها الدينية واردةً في القرآن ، لم يرتسم منها في أذهان المتكلمين والمفسرين أكثر من رموز لتلك الأشياء ، ولم تَرْقَ إلى أن تؤلّف عِوَضاً عن المراد الحقيقي بتلك الأشياء . وقد كان أرسطو صرّح بذلك حين قال في ردّه على السفسطائيين : « لما كنّا في الجدل والمناظرة لا نستطيع أن نأتي بالأشياء ذاتها ، ولما كنّا – عوضاً عن ذوات الأشياء – نلتزم استخدام أسمائها رموزاً لها ، نحسب أن ما يحدث للأسماء يحدث للأشياء ، كما نأتي بالحصيات لنستخدمها في العدّ والحساب . على أنه لا تشابه كاملاً بين الأسماء وحقائق الأشياء : فالأسماء تتناهى في العدد ، كما تتناهى التحديدات مهما تعدّدت ،

---

1. Cf. P. Aubenque, Le probléme de l'Etre chez Aristote, P.U.F. 1962, p. 115.
2. Cf. Mohammed Arkoun, Logocentrisme et vérité religieuse, p. 7 Studia Islamica. Paris, Maisonneuve - Larose.

بينما الأشياء لا تتناهى عدداً » [1] .

فإنْ كنّا ، حتّى في تاريخنا للفكر الإنساني الوضعي ، لم نبلغ في دراساتنا كلها (ما تقدم منها وما اقترب من عصرنا) إلا رموز الأشياء ، في محاولة تعويضية لأكناهها وحقائقها ، فأيّ شيء يأذن اليوم لنا بأن نفترض أن أفقاً من آفاق الدراسة القرآنية هو الأقرب إلى حقائق الوحي والتنزيل ؟ وعلى أيّ أساس نرجّح وجهاً من أوجه التفسير والتأويل ، أو التحليل والتعليل ؟

في اعتقادنا أنّ أي اختيار نقع عليه ، مهما ندعمه بالحجة والدليل ، سيظلّ مجرّد رمز لما نتصوره تصوراً من حقائق الأشياء ، إذا ظللنا آخذين كأسلافنا بتقليد المعلم الأول أرسطو ، متأثرين بنظريّاته المقلّلة من شأن التعبير ، ومن شأن اللغة أداة التعبير ، ومن شأن المصطلحات موادّ اللغة ، ومن شأن اللغة نافذتنا الوحيدة التي منها نطلّ على ما نسمعه عندما يلقى وعلى ما نتلوه وهو مكتوب . ولا يرتدّ شيء من ذلك — مسموعاً كان أم مقروءاً — إلا لعملية التركيز النطقي التي لا تقتصر على شرح الألفاظ والتراكيب والأساليب ، بل تضع منذ البداية في حسابها — إلى جانب هيكل اللغة — روحها السارية في كل تعبير ، من طريق كل ما يتاح لنا الاطلاع عليه من مختلف العلوم والفنون . ولو ساغ لنـــا أن نبسط دلالة تلك المعارف المساعدة على دقة الفهم وأصالته ، حتى لدى دراساتنا للقرآن ، بدلاً من أن نخاف بحثاً كهذا أو نتقوقع فيه ، لتابعنا في كتاب الله حياة كل لفظة من آية ، وكل آية من سورة ، وكل سورة من كلٍّ واحد كبير ، بكثير من سعة المصدر ، وثقوب الفهم ، والقدرة على المقارنة ، لا يثنينا عن تلك المحاولة ما زعموه حديثاً نبوياً مستفيضاً

---

[1] Aristote, Réfut. Soph, I, 165 a 6 SV.

برغم تفرّده وغرابته وكثرة المقال فيه : « من قال في القرآن برأيه وأصاب فقد أخطأ »[1] .

ولسنا نقول : إن شيئاً من تلك المحاولات لم يقع في الماضي البعيد ، ولا حتى القريب ، فممّا لا ريب فيه أن كثيراً من تلك المحاولات قد حصل ، بل كان أكثر مما نتصوّر من حيث الكمّ والتعداد ، ولكنه لم يأتِ على ما تمنيناه جَوْدةً ودقةً ورصانةً والتصاقاً بأكناه الحقائق الدينية ، مقارنةً بحقائق الواقع والحياة ، وحقائق عالمنا المتغير الدائم التغيّر . حتى المعتزلة ، أحرار الفكر الإسلامي كما يسمّيهم المستشرقون ، لم تُنْقَل إلينا آراؤهم وتأويلاتهم لبعض الحقائق القرآنية نقلاً كاملاً من ناحية ، ولم يكن ما وصل إلينا فعلاً من تفاسيرهم شافياً الغليلَ من ناحية ثانية ، حتى لكأنّ مثَلَهم في ذلك كمَثَلِ توما الأكويني وأتباعه في الغرب ، تباينت الأحكام عليهم وعلى آرائهم تبعاً لاختلاف المقاييس التي تبنّاها إزاءهم مؤرخو الفكر والنقاد والدارسون[2] . وربما كان السبب في انقطاع تلك المحاولات دون شأوها المنشود أن أدوات البحث كانت بين أيدي القائمين بها ناقصة أو غير وافية لاستخلاص ما سمّيناه بالقيمة الوثائقية للنص المطلوب . ومثل هذا يقال في حركة الإصلاح الديني وما أحدثَتْه في سياق النهضة من توسيع لآفاق الدراسات القرآنية ، فانّ هذا التوسع الذي جاء نظرياً تارة على طريق أهل اللاهوت ، وتطبيقياً تارةً أخرى بأسلوب الدعاة والمبشرين،وقلما استجمع في آن واحد جميع العناصر المطلوبة لمنهجية متكاملة قابلة للتطبيق ، لم يَرْقَ حتى الآن إلى المستوى المنشود ، لما غلب على الجميع من تفضيل طابع على آخر ، أو الانجراف

---

١ هو عند الترمذي (في سننه) حديث غريب . أما أبو داود فتكلم في بعض رواته .

٢ انظر نقد الأستاذ محمد أركون لنصين للفارابي نشرهما السيد مهدي في :
Arabica 1971/2.

وراء تيار فكري ما هيمن في بيئة ما وساد ، بضغط من بعض العوامل والظروف ، أو التأثر السطحي إيجاباً أو سلباً بطائفة من مناهج الغرب في دراسة النصوص والوثائق التاريخية ، سواء أتعلقت بتراث الفكر الانساني الوضعي أم بحقائق الدين .

وقد يكون من العسير أن نتوقع من خلال بحثنا الموجز هذا أن نضع قواعد المنهج المنشودة لتفسير القرآن بعد أن أكّدنا فقدانها وغيابها ، بيد أننا نسعى ، ما وسعنا الأمر ، إلى رسم التخطيط الأساسي لتلك القواعد والمبادىء والأصول ، معترفين بأنّا في منطلقنا هذا لا نزيد على أن نشقّ أولاً لأنفسنا الطريق ، وأن نسير ثانياً في هذا الطريق مع من يريدون مثلنا أن يُعانوا المسير فيه .

وآفاق الدراسات القرآنية — مهما تكن قد تنوعت وأثْرَتْ بنفسها نفسَها في العصر الحديث — ما تبرحُ تتجمعُ في زمر واسعة ، شديدة التعميم ، ثم تتلاقى في ملامح مشتركة ، تقلّل ما بينها من التباعد الذي أنشأته جفوةُ الاصطلاح وشدةُ التقسيم ، وتوشك في نهاية المطاف أن تنسلك كلها في أفقها الطبيعي الأسمى الذي ندعو إليه : أفق التركيز النطقي السليم . .

صحيح أنّا بهذه العبارة منذ الآن قد كشفنا أوراقنا كما يقولون ، ولكنا نفضل أن يحكم على بحثنا بمثل هذا ، خشيةَ أن يظنّ أنّا جئنا نَصِفُ آفاقَ الدارسين ، من غير أن نضع أمامهم وأمام الجميع أفُقاً إليه يَصْبُون .

وهذه الآفاق الآخذة بالتقارب ستة أساسية ، تندرج فيها قضايا جانبية كثيرة ، ثلاثتها الأولى مشتركة على تفاوت بين القديم والحديث ، بينما تكاد الثلاثة الباقية تكون من ثمرات النهضة الحديثة بوجه خاص .

أما الآفاق الثلاثة الأولى فهي :

١ ــ الإعجاز الأدبي .

٢ ــ التأثير النفسي .

٣ ــ التأويل الرمزي .

وأما الثلاثة الأخرى فهي :

١ ــ التفسير التاريخي .

٢ ــ التوفيق العلمي .

٣ ــ التبرير الاقتصادي .

ولا مناص لنا من ذكر كلمة في كل أفق من هذه الآفاق، والتعليق على كل منها بما يحضرنا من الأمثلة والشواهد ، ثم المفاضلة فيما بينها لمعرفة ما لا يزال صالحاً منها للاستمرار في الأخذ به وتبنّيه في منهجنا الحديث لدراسة القرآن الكريم .

الآفاق المشتركة بين القديم والحديث

الافق الاول المشترك : الإعجاز الأدبي

في أول الآفاق المشتركة بين القديم والحديث إعجاز القرآن الذي أثار في الحياة الإسلامية مباحث على جانب عظيم من الأهمية ، تصدّى بها العلماء للكشف عن وجوه البلاغة القرآنية ، وعن أسلوب القرآن الفذّ في التصوير والتعبير . ولقد قام أولئك العلماء بمحاولات مضنية لإبراز البلاغة القرآنية في صورة موحية ذات ظلال ، « ولكنهم وقفوا غالباً عند النص الواحد ، فاقتطعوه اقتطاعاً من الوحدة القرآنية الكبرى ، ودرسوه على حدة دراسة تحليلية جزئية ذهب بمعالم جمالها خلافهم الذي لا يتناهى

حول مشكلة اللفظ والمعنى ، فكانت النزعة الكلامية تفسد عليهم تذوقهم للنصوص ، وإدراكهم مواطن البلاغة والإعجاز » [1] .

على أن النهضة الأدبية العربية في القرن الأخير قد وجّهت أنظار الباحثين إلى بحوث جديدة في عناصر الجمال الفني في القرآن ، فللسيد الإمام محمد رشيد رضا صاحب المنار لمحات موفّقة في فهم إعجاز القرآن ، ومثل ذلك لأستاذه الإمام الشيخ محمد عبده والسيد رشيد رضا يذكرها له في تفسيره . ولمصطفى صادق الرافعي كلمات رائعة في هذا المجال في الجزء الثاني من كتابه « تاريخ آداب العرب » ، وإن كان لم يطبّقها في محاولة للتفسير أخرجها للناس . ويشبهه في هذا البحث النظري كل من أمين الخولي والدكتورة بنت الشاطىء والدكتور السيد أحمد خليل والأستاذ مصطفى محمود ، وقد كانت لهؤلاء جميعاً تخريجات ذكية ، وأفكار ناضجة ، مشفوعة ببعض الشواهد ، لكنهم لم يحسنوا تطبيقها على جميع السور القرآنية لاستلهام جمالها الفني بأسلوب مشرق جذاب ، كما فعل ذلك وأتقنه الأستاذ سيد قطب في « ظلال القرآن » تطبيقاً لمنهاجه الجديد في التفسير البياني الوارد في كتابيه « التصوير الفني في القرآن » ، و « مشاهد القيامة في القرآن » .

ولقد عُني مصطفى صادق الرافعي عناية خاصة بالنظم الموسيقي في القرآن ، فرأى « أنه مما لا يتعلق به أحد ، ولا يتفق على ذلك الوجه الذي هو فيه إلا فيه ، لترتيب حروفه باعتبار من أصواتها ومخارجها ، ومناسبة بعض ذلك لبعضه مناسبةً طبيعية في الهمس والجهر ، والشدة والرخاوة ، والتفخيم والترقيق ، والتفشّي والتكرير » [2] .

---

[1] انظر كتابنا « مباحث في علوم القرآن » الطبعة الثامنة سنة ١٩٧٤ .
[2] تاريخ آداب العرب ٢ — ٢٢٥ .

ورأى الرافعي أنّ القرآن كان « نمطاً واحداً في القوة والإبداع »، وأنّ مردّ ذلك إلى روح التركيب التي تنعطف عليها جوانب الكلام الإلهي. وهذه الروح – على حد تعبيره – لم تُعرف قط في كلام عربي غير القرآن وبها انفرد نظمه وخرج عما يطيقه الناس »[1].

وإنما كان حرص الرافعي على الأصل اللغوي في الإعجاز، والتزامه له وعنايته به، لأنه كان آخذاً نفسَه بالكشف عن أسرار النظم الموسيقي في القرآن، هذا النظم الذي يشبه السحر والذي ألّف العرب على تعاديهم، وكوّن منهم أمة واحدة تطرب للحن واحد تجتمع عليه قلوبها في الأرض بينما ترتفع به أرواحها في السماء[2].

أما سيد قطب فقد نحا في دراسته لإعجاز القرآن منحىً آخر، فلم تكن مفردات القرآن وحدها شاغلة له بموسيقاها، ولا تراكيب القرآن وحدها مستأثرةً باهتمامه بتناسقها وترابطها. وإنما كان نظره مركّزاً في الأداة المفضّلة للتعبير في كتاب الله. ولقد وجدها في التصوير، وراح يتحدث عنها بأسلوب شعري يستهوي النفوس ويهديها بحقّ إلى جمال القرآن: « التصوير هو الأداة المفضّلة في أسلوب القرآن: فهو يعبّر بالصورة المحسّة المتخيلة عن المعنى الذهني، والحالة النفسية، وعن الحادث المحسوس والمشهد المنظور، وعن النموذج الإنساني والطبيعة البشرية. ثم يرتقي بالصورة التي يرسمها فيمنحها الحياة الشاخصة، أو الحركة المتجددة. فإذا المعنى الذهني هيئة أو حركة، واذا الحالة النفسية لوحة أو مشهد، واذا النموذج الإنساني شاخص حي، واذا الطبيعة مجسّمةٌ مرئيّة. فأما الحوادث والمشاهد، والقصص والمناظر، فيردّها

---

١ نفسه ٢ – ٢٦٠.

٢ قارن بكتابنا « مباحث في علوم القرآن » ص ٣١٩.

شاخصةً حاضرة ، فيها الحياة وفيها الحركة ، فاذا أضاف إليها الحوار فقد استوت لها كل عناصر التخييل . فما يكاد يبدأ العرض حتى يحيل المستمعين نظارة ، وحتى ينقلهم نقلاً إلى مسرح الحوادث الأول الذي وقعت فيه أو ستقع ، حيث تتوالى المناظر ، وتتجدد الحركات ، وينسى المستمع أنّ هذا كلام يتلى ، ومَثَلٌ يُضْرَب ، ويتخيّل أنه منظر يُعْرَض ، وحادث يقع . فهذه شخوص تروح على المسرح وتغدو ، وهذه سمات الانفعال بشتّى الوجدانات ، المنبعثة من الموقف ، المتساوقة مع الأحداث ، وهذه كلمات تتحرك بها الألسنة فتنمّ عن الأحاسيس المضمرة . إنها الحياة هنا ، وليست حكاية الحياة ! .

فإذا ما ذكرنا أن الأداة التي تصوّر المعنى الذهني والحالة النفسية ، وتشخّص النموذج الإنساني أو الحادث المرئي ، إنما هي ألفاظ جامدة ، لا ألوان تصوّر ، ولا شخوص تعبّر ، أدركنا موضع الإعجاز في تعبير القرآن » [1] .

وفي الفصول التي تلي هذا الفصلَ من كتابه « التصوير الفني في القرآن » أنشأ سيد قطب يذكر الدليل إثرَ الدليل على صحة نظرته ، وسلامة فكرته ، فعقد فصلاً للتخييل الحسي والتجسيم ، وفصلاً للتناسق الفني ، وثالثاً للقصة في القرآن ، ثم عرض بعض النماذج الإنسانية التي تنطق بها الآيات مؤكداً أنّ الجدل القرآني قائم على ضرب من المنطق الوجداني الذي تشترك فيه « الألفاظ المعبّرة ، والتعبيرات المصوّرة ، والصور الشاخصة ، والمشاهد الناطقة ، والقِصصُ الكثيرة » [2] .

ولعل الغاية التي انتهى اليها سيد قطب من فهم الأسلوب القرآني

---

١ التصوير الفني في القرآن ، ص ٣٣ .

٢ نفسه ص ١٨٧ .

أن تكون أصدقَ ترجمة لمفهومنا الحديث لإعجاز القرآن ، لأنها تساعد جيلنا الجديد على استرواح الجمال الفني الخالص في كتاب الله ، وتمكّن الدارسين من استخلاص ذلك بأنفسهم ، والاستمتاع به بوجدانهم وشعورهم ، ولا ريب في أن العرب المعاصرين للقرآن قد سُحروا قبل كل شيء بأسلوبه الذي حاولوا أن يعارضوه فما استطاعوا ، حتى اذا فهموه أدركوا جماله ومسّ قلوبهم بتأثيره . لذلك اقتصرنا في بحثنا لأفق الإعجاز القرآني على هذا الجانب الفني الخالص الذي نجده عنصراً مستقلاً بنفسه كافياً لإثبات فكرة الإعجاز وخلود القرآن بأسلوبه الذي يعلو ولا يُعلَى . أما ما يتساوق مع هذا العنصر الجمالي الفني من الأغراض الدينية والعلمية التي توسّع فيها السيد الإمام محمد رشيد رضا ، كاشتمال القرآن على العلوم الدينية والتشريعية ، وتحقيقه مسائل كانت مجهولة للبشر ، وعجز الزمان عن إبطال شيء منه [1] ، فهي أمور لا سبيل إلى إنكارها بل يقوم عليها من الأدلة والبراهين ما لا يحصى ، غير أنها أدخل في معاني الفلسفة القرآنية منها في بلاغة القرآن ، وليست هي مادة التحدي لفصحاء العرب ، وإنما تحدّي القرآن العربَ بأن يأتوا بمثل أسلوبه ، وأن يعبّروا بمثل تعبيره ، وأن يبلغوا ذروته التي لا تُسامى في التصوير ، فما إعجاز هذا الكتاب الكريم إلا سحره ، ولقد فعل سحره هذا فعلَه في القلوب في أوائل الوحي ، قبل أن تتنزل آياته التشريعية ، ونبوءاته الغيبيّة ، ونظرته الكلية الكبرى إلى الكون والحياة والإنسان [2] .

وفي فصل عقدناه للإعجاز في نغم القرآن ، يلي فصلاً سبقه في التفسير

---

١ قارن بتفسير المنار ١ – ١٩٨ إلى ٢٣٨ (فصل في تحقيق وجوه الإعجاز ، بمنتهى الاختصار والإيجاز) . وقد جرى على هذا الزرقاني في مناهل العرفان ، في فصله عن إعجاز القرآن ٢ – ٢٢٧ إلى ٢٧٨ .

٢ انظر كتابنا « مباحث في علوم القرآن » ص ٣٢١ .

والإعجاز ، في كتابنا « مباحث في علوم القرآن » ، طاب لنا أن نقول : « إن هذا القرآن — في كل سورة منه وآية ، وفي كل مقطع منه وفقرة ، وفي كل مشهد منه وقصة ، وفي كل مقطع منه وختام — يمتاز بأسلوب إيقاعي غني بالموسيقى مملوء نَغَماً ، حتى ليكونُ من الخطأ الشديد في هذا الباب أن نفاضل فيه بين سورة وأخرى ، أو نوازن بين مقطع ومقطع ، لكننا حين نومىء إلى تفرّد سورة منه بنسق خاص إنما نقرر ظاهرة أسلوبية بارزة نؤيدها بالدليل ، وندعمها بالشاهد ، مؤكدين أنّ القرآن نسيج واحد في بلاغته وسحر بيانه ، إلا أنه متنوع تنوعَ موسيقى الوجود في أنغامه وألحانه ! »[1]

ولعلنا لا نخطىء إن رددنا — مع الأستاذ سيد قطب — سحر القرآن إلى نسقه الذي يجمع بين مزايا النثر والشعر جميعاً : « فقد أعفى التعبير من قيود القافية الموحّدة ، والتفعيلات التامة ، فنال بذلك حرية التعبير الكاملة عن جميع أغراضه العامة ، وأخذ في الوقت ذاته من الشعر الموسيقى الداخلية ، والفواصل المتقاربة في الوزن التي تُغْني عن التفاعيل ، والتقفيةَ التي تغني عن القوافي ، وضم ذلك إلى الخصائص التي ذكرنا ، فشأى النثرَ والنظمَ جميعاً »[2] .

وإنّ هذه الموسيقى الداخلية لتنبعث في القرآن حتى من اللفظة المفردة في كل آية من آياته ، فتكاد تستقلّ — بجَرْسها ونَغَمها — بتصوير لوحة كاملة فيها اللون زاهياً أو شاحباً ، وفيها الظلّ شفيفاً أو كثيفاً .

والأمثلة على هذا كثيرة ، ولكن من ذا الذي يقرأ سورة كاملة من سور القرآن — طويلة أو قصيرة ، ومكيّة أو مدنيّة — ثم لا يوقظ

---

١ نفسه ص ٣٣٤ .

٢ سيد قطب ، التصوير الفني ٨٦ .

نَسَقُها الرائعُ قلبَه ، ويهزّ إيقاعها العجيب مشاعره ؟

إنّ المرء ليحار إذا قرأ مثلاً سورة « الرحمن » ، فيتساءل : هل انبعث إيقاعها الرخيّ المنساب من مطلعها أم من ختامها أم من خلال آياتها ؟ واذا هو يقطع بأن النغم يسري فيها كلها : في فواصلها ومقاطعها ، وفي ألفاظها وحروفها ، وفي انسياقها وانسيابها ، حتى لو انتُقِيَ على حدة مقطع واحد من مقاطعها ، أو موضوع واحد من موضوعاتها الجزئيّة ، والتُمِسَ في أجزائه النغَمُ والإيقاع لكان في كل جزء منه نغمة ، وفي كل حرف منه لحنٌ من ألحان السماء [1] !

ذلك شأن الإيقاع في القرآن : ليستْ الفاصلة فيه كقافية الشعر تقاس بالتفعيلات والأوزان ، وتُضبط بالحركات والسكنات ، ولا النظم فيه يعتمد على الحشو والتطويل ، أو الزيادة والتكرار ، أو الحذف والنقصان ، ولا الألفاظ تُحشَدُ حشداً ، وتُلْصَقُ إلصاقاً ، ويُلْتَمس فيها الإبهام والإغراب ، بل الفاصلة طليقةٌ من كل قيد ، والنظم بنجوة من كل صنعة ، والألفاظُ بمعزل عن كل تعقيد : إنْ هو إلا أسلوب يؤدّي غرضه كاملاً غير منقوص ، يلين أو يشتدّ ، ويهدأ أو يهيج ! ينساب انسياباً كالماء إذ يسقي الغراس ، أو يعصف عصفاً كأنه صرصر عاتية تبهر الأنفاس [2] ! .

الافق الثاني المشترك : التأثير النفسي

لم يغب التأثير النفسي المنبعث من القصَص القرآني وما فيه من حوار ونماذج انسانية عن أذهان قُدامانا من المفسرين ، لكنّ تحليلهم لهذا النوع

---

[1] مباحث في علوم القرآن ٣٣٦ .
[2] نفسه ٣٤٠ .

الفذّ لم يزد على ومضات تألّقت في مواطن من كتبهم بين الحين والحين .

ولقد عرض أولئك العلماء لهذا الجانب النفسي في فصول كثيرة من علوم القرآن ، منها تنجيم القرآن وأسراره ، ومنها أسباب النزول ، ومنها المكي والمدني ، ومنها الناسخ والمنسوخ ، ومنها التناسب بين الآيات والسور ، ومنها تعدية الآيات إلى غير أسبابها ، ومنها الأخذ بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ، وكان أهمّ تلك الفصول ما تناولَ في القرآن قصص الغابرين ، أو تعلّق بسيرة خاتم المرسلين .

وكما فعلنا في الإعجاز الأدبي ، نكتفي من أفق التأثير النفسي بالإيماءة إلى الخطوط العريضة في بحوث علمائنا السالفين ، تمهيداً لما أوضحه المعاصرون وفصّلوه في هذه السبيل . حسبُ سلفنا الصالحين أنهم في بحث نزول القرآن نجوماً ، نبّهوا إلى تجاوب الوحي مع الصحابة الكرام ، يربيهم ويصلح عاداتهم ويجيب عن وقائعهم ، ولا يفاجئهم بتعاليمه وتشريعاته ، فكان مظهر هذا التجاوب نزوله منجماً « بحسب الحاجة : خمس آيات ، وعشر آيات ، وأكثر وأقلّ »[1] . يوضح ذلك ما أخرجه البخاري عن عائشة قالت : إنما نزل أولَ ما نزل منه سورة من المفصّل فيها ذكر الجنة والنار ، حتى اذا ثاب الناس إلى الإسلام نزل الحلال والحرام . ولو نزل أولَ شيء « لا تشربوا الخمر » لقالوا : لا نَدَعُ الخمرَ أبداً ، ولو نزل : « لا تزنوا » لقالوا لا ندع الزنى أبداً »[2] ! .

كذلك نبّهوا إلى تجاوب الوحي مع الرسول الكريم ، فلقد راع القرآنُ خيالَ العرب وأخذ أسماعهم بما فيه من أنباء الرسل مع أقوامهم ، تتكرر بصورة مختلفة ، وأساليب متنوعة ، فتزداد حلاوةً كلما تكررت ،

---

١ الإتقان في علوم القرآن للسيوطي ١ — ٧٣ .

٢ قارن الإتقان ١ — ٧٣ بصحيح البخاري ٦ — ٨٧٥ .

ولا غرض لها في أكثر المواطن التي ذُكرت فيها إلا تثبيت قلب الرسول صلى الله عليه وسلم وقلوب المؤمنين . ونطق القرآن بذلك فقال : « وكلاً نقصّ عليك من أنباء الرسل ما نثبّت به فؤادك » [1] : ففي ذكر قصص الرسل ، وتفريقه ، وتنويعه ، تقوية لقلب النبي وعزاء له على ما يلقاه من أذى قومه ، وما كان محمد بِدْعاً من الرسل ، فهم جميعاً عُذّبوا وكُذّبوا واضطهدوا « حتى يقول الرسول والذين آمنوا معه : متى نصرُ الله ؟ ! » [2] .

وهكذا ما انفكّ القرآن يتجدد نزوله مهوّناً على الرسول الشدائد ، مسلياً له مرةً بعد مرة ، محبباً إليه التأسيَ بمن قبله من الرسل ، يأمره تارةً بالصبر أمراً صريحاً فيقول : « واصبر على ما يقولون ، واهجرهم هجراً جميلاً » [3] ، ويقول : « واصبر كما صبر أولو العزم من الرسل » [4] ، وينهاه تارةً أخرى عن الحزن نهياً صريحاً ، كما في قوله : « فلا يَحزُنْك قولُهم ، إنّ العزة لله جميعاً ، إنه هو السميع العليم » [5] . ويعلّمه أحياناً أن الكافرين لا يجرّحون شخصه في نفسه ، ولا يتّهمونه بالكذب لذاته ، وإنما يعاندون الحق بغياً من عند أنفسهم ، لأنهم شرذمة من الجاحدين تتكرر في كل عصر وجيل ، كما في قوله : « قد نعلم إنه ليحزنك الذي يقولون ، فإنهم لا يكذّبونك ولكنّ الظالمين بآيات الله يجحدون » [6] . وفي تفسير هذه الآية يقول الحافظ ابن كثير : «يقول تعالى مسلياً لنبيّه

---

١ سورة هود ١٢٠ .
٢ سورة البقرة ٢١٤ .
٣ سورة المزمل ١٠ .
٤ سورة الأحقاف ٣٥ .
٥ سورة يونس ٧٥ .
٦ سورة الأنعام ٣٣ .

صلى الله عليه وسلم في تكذيب قومه له ومخالفتهم إياه : « قد نعلم إنه ليحزنك الذي يقولون » أي قد أحطنا علماً بتكذيبهم لك وحزنك وتأسّفك عليهم كقوله : « فلا تذهب نفسك عليهم حسرات » كما قال تعالى في الآية الأخرى : « لعلك باخعٌ نفسك ألاّ يكونوا مؤمنين » ، « فلعلك باخعٌ نفسَك على آثارهم إن لم يؤمنوا بهذا الحديث ، أسَفاً » . وقولُه : « فإنهم لا يكذّبونك ولكنّ الظالمين بآيات الله يجحدون » أي لا يتّهمونك بالكذب في نفس الأمر ، « ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون » أي ولكنهم يعاندون الحق ويدفعونه بصدورهم »[1] .

وتكرار نزول هذه الآيات المسلية ، المعزّية ، المرشدة إلى الصبر الجميل والأسوة الحسنة ، هو الحكمة المقصودة من إيراد أنباء الرسل وقصّ قصصهم . ولو استمرّ اضطهاد المشركين للنبي وانقطع عنه الوحي المثبّت لقلبه ، فلم يتجدد نزول الآيات المسلّية له ، لشعر صلوات الله عليه بما يشعر به البشر في هذه الأحوال من استيلاء الحزن على قلبه ، واستبداد اليأس بنفسه ، والله لم ينهه عن الحزن والحسرات وبخع النفس وضيق الصدر ، كما رأينا ، إلا لأنه بشر مثل سائر البشر ، في طبيعته استعداد لجميع هذه الانفعالات النفسية[2] .

لذلك صرّح المفسرون القدامى أنفسهم بأن العلم بأسباب النزول أعوَنُ على دقة الفهم ، وأدنى إلى استلهام أرجح التأويل وأصح التفسير : فإنّ ظلال التعبير في القرآن ، وإيحاءات المفردات في آياته ، وألوان التصاوير في قصصه ولوحاته ، لترتبط أوثق الارتباط بالانفعالات النفسية وخلجات الصدور التي تستطلع في الوقائع يقين أخبارها ، وتستبطن من

---

١ تفسير ابن كثير ٢ – ١٢٩ . ونقل هذه العبارة السيد رشيد رضا في تفسير المنار ٧ – ٣٧٢ .
٢ تفسير المنار ٧ / ٣٧٧ – ٣٧٨ .

الأحداث خفيّ أسرارها ، مرجّعةً في الآذان أصداءها الحلوة العذاب [1] .
وفي اعتقاد المفسرين أنّ الواحدي لم يبالغ حين قال : « لا يمكن معرفة تفسير الآية دون الوقوف على قصتها وسبب نزولها ! » [2] .

وإنّ التعبير عن سبب النزول بـ « القصة » لينمّ عن ذوق رفيع ، ويكاد يشي هنا بالغاية الفنية النفسية إلى جانب الغرض الديني النبيل : فما سبب النزول إلا قصة تستمدّ من الواقع عَرْضها وحلّها ، وعقدتها وحبكتها ، وأشخاصها وأحداثها ، وتجعل آيات القرآن تتلى في كل زمان ومكان بشغَف ووَلوع ، وتطرد السآمة عن جميع القارئين بما تُوالي عرضَه من حكايات أمثالهم وأقاصيص أسلافهم ، كأنها حكاياتهم هم إذ يرتّلون آيات الله ، أو أقاصيصُهم هم ساعةَ يطربون لألحان السماء ! [3] .

وقد تفردت مقاييسهم في معرفة أسباب النزول ، بدقة المصطلح ، وحصافة النقد ، ولطف التذوق ، وبراعة التخريج ، ولا سيما حين رأوا أنّ نزول الآيات على ما اكتشفوه من الأسباب الفردية الخاصة لا يتعارض مع وضع الآيات في مواضع تناسب سياقها ، فكان في جمعهم بين السبب التاريخي والسياق الأدبي والجو النفسي ما لا تدرك العبارة وصفَه من رهافة حسهم النقدي والفني ، فما أغفلوا حقائق التاريخ في اشتراط الزمان لمعرفة سبب النزول ، ولا أغفلوا التناسق الفني حين أقصوا فكرة الزمان لمراعاة السياق ، وتحليل خلجات الأنفس وخطرات الصدور ، « لأن الزمان — كما يقول الزركشي — إنما يشترط في سبب النزول ، ولا يشترط في المناسبة ، إذ المقصود منها وضع آية في موضع يناسبها » [4] .

---

١ قارن بمباحث في علوم القرآن ١٢٩ .
٢ وقارن بأسباب النزول للسيوطي ص ٢ .
٣ مباحث في علوم القرآن ١٣٠ .
٤ البرهان ١ — ٢٦ .

وما أكثر الآيات التي وُضعت في السطور على حسب الحكمة ترتيباً ، وحُفظت في الصدور على حسب الوقائع تنزيلاً ![1]

ومعيار الطبع أو التكلّف فيما لمحوه من ضروب التناسب بين الآيات والسور كان يرتدّ إلى درجة التماثل أو التشابه بين الموضوعات ، فإن وقع في أمور متحدة مرتبطة أوائلُها بأواخرها فهذا تناسب معقول مقبول ، وإن وقع على أسباب مختلفة وأمور متنافرة فما هذا من التناسب في شيء . وما أصدقَ قولَ القائل : « المناسبة أمر معقول ، إذا عُرضَ على العقول تلقّتْه بالقبول » ![1] .

ولقد لاحظوا أن للقرآن ألواناً من التناسق ، من غير طريق التناسب بين الآيات ، يعوّض بها أسباب النزول إذا لم تُذكر ، أو يؤكّد مدلولاتها بالصور الشاخصة ، والمشاهد الحية المتكررة ، والأنماط المتشابهة المتكاثرة ، إذا كان لها في عهد الوحي سبب معروف ، أو واقع مشهور .

والعين لا تخطىء هذه الألوان الجديدة المتناسقة في مواضع ثلاثة من القرآن . أما أحدها ففي الآيات التي اتفق العلماء على تعديتها إلى غير أسبابها ، وأما الآخر ففي تعميم الصياغة ولو وقعت على سبب خاص ، وأما الثالث ففي رسم « نماذج » إنسانية تتخطى الزمان والمكان ، وتتجاوز المناسبات والأسباب . وقد فصّلنا هذه القضايا كلّها في كتابنا « مباحث في علوم القرآن » في بحث أسباب النزول . فليرجع إليها من شاء[2] . وإنما نعرض منها على سبيل المثال هنا ما كان أشدّ التحاماً بالأفق النفسي ، مما ورد ذكره خلال الأحداث التاريخية المتعلقة بسيرة الرسول ، أو مما حُلّل من نماذج إنسانية تجديداً لمعاني الموعظة والاعتبار .

---

١ نفسه ١ — ٣٥ . وبهذا الروح ألف برهان الدين البقاعي كتابه القيم « نظم الدرر في تناسب الآيات والسور » ، ومنه نسخ خطية بدار الكتب المصرية بالقاهرة .

٢ راجع من كتابنا هذا بوجه خاص الصفحات ١٥٨ إلى آخر فصل « أسباب النزول » .

هذه مثلاً حركة النفاق التي بدأت بدخول الإسلام المدينة قد كان لها أثر واضح في توجيه الأحداث التاريخية ، فإنها اتخذت مظاهر مختلفة وأشكالاً متعددة منذ الهجرة النبوية حتى لحق عليه الصلاة والسلام بالرفيق الأعلى ، فكان لزاماً أن يثير القرآن في كثير من سوره وآياته حملة عنيفة على هذه الحركة وعلى دسائس المنافقين وأراجيفهم ، حتى نزلت فيهم سورة تحمل اسمهم الخاص ، فدل اسمها على مسماها ، وعنوانها على محتواها . وجاء في تلك السورة آيات رَسَمت للمنافقين أخزى صورة ، رمتهم بالبلادة والجمود ، ونصبتهم تماثيل صامتة وخُشُباً مسنّدة بجوانب الجدران لا تبدي حراكاً ، وجعلتهم أشدّ توجّساً وجبناً وفزعاً من الفئران كلما هجس صوت ، أو علت صيحة ، أو تحرك شيء ، برغم ظاهرهم الخدّاع وأجسامهم الطوال العراض التي تسرّ الناظرين . وإليك الأصباغ الحية ، والملامح الشاخصة ، في آية واحدة من تلك الآيات المعجزة الفريدة : « وإذا رأيتهم تعجبك أجسامهم ، وإن يقولوا تسمعْ لقولهم ، كأنّهم خُشُبٌ مسنّدة ، يحسبون كل صيحة عليهم ! هم العدو فاحذرهم ، قاتلهم الله ! أنّى يؤفكون ؟ » [1] .

وإنّ لنا أن نقيس على هذا ألواناً من الوحي وألواناً ، كهذه الصورة التي تطلع بها علينا فاتحة سورة الهُمَزة ، وقد ارتسمت فيها ملامح شخص حقير لئيم ما ينِي يعيب الناسَ بلسانه السليط ، ويُزْري عليهم بلَفَتاته المتهكّمة وحركاته الساخرة ، ويبخسهم أشياءهم، ويستهين بكراماتهم ، ولا يقيم في الحياة وزناً إلا لمال جمعه وعدّده ، وظنّه سيخلّده اذا فني كل شيء في الوجود ، فلتَقُل الآيات في مثل هذا الحقير الصغير : « ويلٌ لكل هُمَزَةٍ لُمَزَة . الذي جمع مالاً وعدّده . يحسب أن ماله أخلده » !

---

[1] سورة المنافقون ٤ . وقارن بتفسير ابن كثير ٤ — ٣٦٨ .

وليحصرْ بعض المفسرين نطاق هذه الصورة وليقولوا : « المراد بذلك الأخنَس بن شريق [1] » ، ثم ليتصدّ الزمخشري للقائلين بالتخصيص ، وليعلن رأيه بصراحة : « ويجوز أن يكون السبب خاصاً والوعيد عاماً ، ليتناول كلّ من باشرَ ذلك القبيح ، وليكون جارياً مجرى التعريض بالوارد فيه ، فإنّ ذلك أزجرُ له وأنكى فيه » [2] .

ولْيقُل المفسرون ما حلا لهم في تأويل قوله تعالى : « وإذا مسّ الإنسانَ الضُرّ دعانا لجنبه أو قاعداً أو قائماً . فلما كشفنا عنه ضُرّه مرّ كأنْ لم يدعُنا إلى ضرٍّ مسّه » ، فإنّ أحداً منهم لن يستطيع تعيين شخص مقصود بهذه الصورة الحيّة الفريدة ، وإنّ أحداً منهم لن يجد أبدع ولا أروع ولا أصدق انطباقاً على الواقع النفسي من قولة الأستاذ سيد قطب : « الإنسان هكذا حقاً : حين يمسّه الضُرّ ، وتتعطّل فيه دُفعة الحياة ، يتلفّت إلى الخلف ، ويتذكّر القوة الكبرى ، ويلجأ عندئذ إليها ، فإذا انكشف الضرّ، وزالت عوائق الحياة، انطلقت الحيوية الدافقة في كيانه ، وهاجت دواعي الحياة فيه ، فلبّى دعاءها المستجاب ، و « مرّ » كأنْ لم يكن بالأمس شيء » ! [3] .

وفصل « النماذج الإنسانية » في كتاب سيد قطب « التصوير الفني في القرآن » يغني في هذا الصدد عن قراءة مجلدات ضخام في بلاغة العربية والقرآن ، وفي تصوير القرآن للملامح الإنسانية بريشة مغموسة بأصباغه ، عليها منه نداوة ، وله فيها ظلال ، تتعدّد فيها الأنماط الإنسانية

---

1 تفسير ابن كثير ٤ — ٥٤٨ . وذكر الزمخشري في الكشاف ٤ — ٢٣٢ بعض الأسماء الأخرى ولو بصيغة التمريض ، فقال : « وقيل في أمية بن خلف ، وقيل : في الوليد بن المغيرة » .

2 الكشاف ٤ — ٢٣٢ .

3 التصوير الفني في القرآن ١٧٨ .

بتعدّد الزوايا النفسية ، ففيها الطيب والخبيث ، والسامي والحقير ، والمؤمن والكفور ، والمتأنّي والعجول ، والأمين والخؤون ، والعدو والصديق ، والعالم والجهول . ولا يعدم الباحث في القرآن هذه « النماذج » والأنماط ، متناثرة في آياته تناثرَها في المجتمعات والبيئات والعصور [1] .

ولا ريب في أن علم النفس بوجه عام ، وعلم النفس الأدبي بوجه خاص ، قد أسعف المُحدَثين بتتبّع هذه الآفاق النفسية وإحيائها في القرآن بأسلوب جديد . فالدكتورة بنت الشاطىء تحدثنا في كتابها « التفسير البياني للقرآن الكريم » عمّا في القرآن من آيات تخاطب الحسّ والوجدان ، وتصل إلى النفس من منافذ شتّى من الحواسّ ، بالتناسق والإيقاع ، ومن الحسّ عن طريق الحواسّ ، ومن الوجدان المنفعل بالأصداء والأضواء ، ويكونُ الذهن منفذاً واحداً من منافذها الكثيرة إلى النفس ، لا مَنْفَذَها المفردَ الوحيد [2] . واستأنست الدكتورة على رأيها هذا بما أوردناه من قبسات فيما كتبه سيد قطب وسواه .

وكان أمين الخولي قد أوضح هذا في دائرة معارف الديانات والأخلاق ، حين كتب يقول : « أهم القواعد لتفسير النص : شخصية صاحب النص ، ودراستها من نوع واقع إنتاجها ، ثم التيارات المتقابلة التي نشأت فيها . سواء ما كان يتصل منها بالسياسة والاجتماع ، أو بالفكر والثقافة . وقد استطاع ماشر أن يحدد الأصول التي تقوم عليها دراسة هذه الشخصية من أسرة عاش بينها ، أو نسبٍ يرجع إليه ، أو بيئة خالط أهلها ، أو ثقافة اكتسبها ، أو قيمٍ دانَ بها ، أو مسلك اعتقادي يرجّحه ويتعصب له » [3] .

---

١ مباحث في علوم القرآن ١٦٤ .

٢ انظر التفسير البياني ص ١٨ . مصر سنة ١٩٦٢ .

٣ دائرة معارف الديانات والأخلاق ، مادة « تفسير » القاهرة .

ويعلّق على ذلك الدكتور السيد أحمد خليل تعليقاً نفيساً وهو يقول :
« واذا كان الأمر كذلك في دراسة النص من حياة صاحبه ، فالنص القرآني يقف فريداً بين هذه النصوص ، اذ إنه تنزّل من السماء على الرسول صلى الله عليه وسلم ، وهو المبلّغ له ، والمفسّر لنصوصه ، كما أن هذا النص يمثّل هذه الشخصية تمثيلاً دقيقاً في سلوكها مع الناس ، وفي نظرتها إلى المجتمع ، ثم إلى البشرية كلها ، ثم إلى الكتب الدينية التي دانت بها ، ثم إلى التجربة الدينية التي عاشتها الإنسانية منذ نشوئها الأول إلى أن نزل عليه القرآن . كما تمثّلها أيضاً في السلم والحرب ، وفي الدعوة إلى الصدق فيهما ، كما في قوله تعالى : « وإمّا تخافنّ من قوم خيانةً فانبذْ إليهم على سواء ، إنّ الله لا يحبّ الخائنين »[1] . وتمثّلها أيضاً في رضاها وفي غضبها ، وفي كل ما يعتري النفس البشرية من سأم أو اضطراب . وهو في كل هذا يؤكّد بشرية الرسول ، ويتخذها أساساً للتقدير .

من أجل هذا لم يكن بدّ لمفسّر النص من أن يراجع سيرة الرسول في ملامحها العامة ، وخطوطها البارزة ، ولا تقف هذه المراجعة عند كتب السيرة وحدها ، وإنما ينبغي أن تتخطّاها إلى الدراسة الدقيقة لأحاديثه وسلوكه مع الناس . وقد استطاع ابن القيم أن يجمع لنا جُملةً صالحة من هذه السيرة في كتابه « زاد المعاد » والمقريزي في « إمتاع الأسماع »[2] .

ومن البديهي أن يتكوّن من نظائر هذه اللمحات النفسية ما يشبه النزعة المثالبة الخلقية التي تعتمد — في تحليلها لسيرة الرسول — مقاييس محدّدةً لما ينبغي أن تكون عليه الشخصية الإسلامية في القرن العشرين ، حتى قال عباس محمود العقاد بدون تردّد : « إنسان القرآن هو إنسان القرن

١ سورة الأنفال ، الآية .
٢ قارن بدراسات في القرآن ١٣٥ ، ١٣٦ .

العشرين ... لأن القرون الماضية لم تُلْجِئ الإنسان إلى البحث عن مكانه في الوجود كله ، وعن مكانه بين الخلائق الحية على هذه الأرض ، وبين أبناء نوعه وأبناء الجماعة التي يعيش فيها كما ألجأه إلى ذلك كله هذا القرن العشرون »[1] ، ثم يمضي قائلاً : « إن المنصف لا يستطيع أن ينصح لأهل القرآن بعقيدة أصحّ وأصلح من عقيدتهم التي يستوحونها من كتابهم ، وإنّ القرن العشرين سينتهي بما استَحْدَثَ من مبادىء ومـذاهب وايديولوجيّات ، ولا ينتهي بما تعلّمه أهلُ القرآن من القرآن »[2] .

وإنّ أهل القرآن هؤلاء لم يتلقّوا التأثير النفسي لهذا الكتاب المجيد ، فيما يشبه ردّة الفعل فقط لما اتّسع علماء الغرب في درسه من النصوص بعد إخضاعه للظواهر النفسية وتحليله — كما رأينا — بعدد من المناهج والأساليب ، بل كان لأهل القرآن منذ نوازله الأولى في مكة المكرمة ، وما تعاقب من نزوله فيها في المرحلتين المتوسطة والختامية ، ومنذ التنزيل التشريعي في المدينة ابتداءً ووسطاً وختاماً ، ما أغراهم بالمقارنة بين الظواهر النفسية المختلفة لسكان المدينتين الكبْرَيَيْن في عصر الوحي منذ أربعة عشر قرناً .

وما من شكّ في أنّ علماءنا القدامى قد محّصوا ما يتعلق بالمكي والمدني كل التمحيص ، وأن بعض المحققين منهم — في طائفة من أبحاثهم — مهدوا بين أيدينا القول بتقسيم النوازل المكية ثم المدنية إلى مراحل ثلاث : ابتدائية ومتوسطة وختامية ، وإن كانوا قد شُغلوا بمتابعة جزئيات تلك المراحل أكثر مما احتفلوا بإبراز ما انطوت عليه كل مرحلة من تصوير الواقع النفسي لأهل مكة والمدينة ، ومن تحليل الأسباب الداعية إلى تمايز

---

١ الإنسان في القرآن (للعقاد) ص ٧ . طبعة بيروت سنة ١٩٦٠ .

٢ نفسه ص ١١ .

الصياغة التعبيرية لكلّ من الواقعَيْن . ولو أخذنا مثالاً سور المرحلة المكية الأولى للاحظنا أن آياتها جميعاً قصار ، وأنها شديدة الإيجاز ، وأن القسم فيها بمشاهد الكون كثير ، وأن صِيغ الإنشاء فيها من أمر ونهي واستفهام وتمنّ ورجاء تتخلّل مقاطعها وتزيدها حرارة ، وأن ألفاظها رشيقة منتقاة يسري التنغيم في أحرفها المهموسة تارةً ، المجهورة تارة أخرى ، وأن فواصلها الموزونة المقفاة — بإيقاعها العجيب — تنساب أحياناً وتتموج ، وتلهث أحياناً وتتهدّج ، وتقصف أحياناً وتدمّر ، وتصرخ أحياناً وتزمجر ، وأن تجسيم المعنويات ، وتشخيص الجوامد ، وخلع الحركة والحياة والحوار على الأشياء الصامتة، قد أحالت مشاهدها لوحاتٍ فنيةً غنيةً بالأصباغ الحية [1] . ولو تحوّلنا إلى إحدى المراحل المدنية لنستخلص سماتها وملامحها ، لأدركنا أن الحقائق الشرعية في العبادات والمعاملات ، والحلال والحرام ، والأحوال الشخصية والقوانين الدولية ، وشؤون السياسة والاقتصاد ، وأحوال السلم والحرب ، ووقائع المعارك والغزوات ، تتردّد في جُلّ هذه السور المدنية بنسب متفاوتة ، وأشكال متغايرة تتجدد باستمرار ، تناغماً مع ما عليه أسلوب التشريع من التفصيل والإيضاح [2] . فما هما بالأسلوبين المتعارضَيْن اللذين لا تربط بينهما صلة ، وإنما هو أسلوب واحد يشتد ويلين ، ويفصّل أو يجمل تبعاً لنفسيات المخاطبين . وهذا سرّ من أسرار البلاغة القرآنية التي ترادف قول من قال : « إنها بلوغُك من نفس مخاطَبك ما تريد » .

---

[1] مباحث في علوم القرآن ص ١٩٤ — ١٩٥ .
[2] نفسه ٢٣١ .

من المعروف أن التفسير على نوعين : تفسير بالمأثور ، وتفسير بالرأي . وفي دراسات القدامى ما يؤكد أن التفسير بالمأثور – وإن كان أقرب إلى سلامة الاعتقاد – معرّض غالباً للنقد الشديد ، لأن الصحيح من الروايات قد اختلط بغير الصحيح . وكان لزنادقة اليهود والفرس نشاط لا يجهله أحد في الدس على الإسلام وتشويه تعاليمه ، كما كان لأصحاب المذاهب والشيَع وَلُوع غريب بجمع معاني القرآن وتنزيلها وفق هواهم ، ولذلك كثرت في التفسير بالمأثور الإسرائيليات والأساطير .

وهذه المآخذ على التفسير المأثور شجّعت أحياناً على الانتصار للتفسير بالرأي ، الذي اختلط فيه أيضاً الغثّ بالسمين ، والسقيم بالصحيح ، من هنا وضعوا شروطاً لا موضع لذكرها الآن لمن يقدم على هذا النوع من التفسير . وتشدّدوا ، بل بالغوا في التشدّد ، فيما كان من هذا التفسير تأييداً لأهل الفِرق ، أو انتصاراً لبعض المذاويق والمواجيد . وهكذا ، قُبِلت مثلاً بعض التفاسير الإشارية أو التمثيلية الرمزية ، واستسيغت أحياناً نزعات عقلية كنزعات المعتزلة ، ونزعات روحانية كنزعات المتصوفة ، بينما رُفِضت رفضاً باتاً كل نزعة باطنية تجعل للقرآن ظاهراً وباطناً ، وحداً ومطلعاً .

ولسنا هنا بسبيل التفصيل لما رُفِض من النزعات والأهواء ، فنحن أيضاً نرفضه ، وليس لنا وقت فنضيعه فيه ، وإنما نريد أن نتحدث عن التأويل الرمزي الذي عددناه قاسماً مشتركاً بين أهل القديم وأهل الحديث ، والذي ننتصر له بوضوح في كل موطن قرآني يبدو ظاهراً معناه غريباً

يستبعده العقل ، أو لا يقرّه أسلوب العرب المبين ، وجدير بالذكر أنه لا يمنعنا مانع من عقل أو دين أن نأتي في تفسير الآية بوجه لم يأتِ به المتقدمون ، كما قال الفخر الرازي لدى تفسير قوله تعالى : « فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدةً » [1] : « وثبتَ في أصول الفقه أن المتقدمين إذا ذكروا وجهاً في تفسير الآية ، فذلك لا يمنع المتأخرين من استخراج وجه آخر في تفسيرها . ولولا جواز ذلك لصارت الدقائق التي استنبطها المتأخرون في التفسير مردودة باطلة . وذلك لا يقوله إلا مقلّد خلَف » !

وجدير بالذكر أيضاً أن الذين مَضَوْا في تفسير بعض الآيات على أسلوب العرب في الرمز والتمثيل ، أكثر من أن نحصي أسماءهم في هذا البحث القصير . وأوضح ما كان هذا منهم حين لاحظوا أن التمثيل الذي يشيرون إليه لا يحكي قصة كاملة ، كما في قوله تعالى : « ويوم نقول لجهنم هل امتلأتِ وتقول هل من مزيد » أو قوله : « إنّا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملْنَها وأشفَقْنَ منها » ، فمن قرأ تفسير الكشاف فيهما وفي نظائرهما أدرك كم كان شائعاً عند القدامى منهجُ التمثيل [2] .

وإذْ كنا من الداعين إلى استعمال المنهج التمثيلي في أمثال هذه المواطن ، نكتفي بالإشارة إلى محاولتنا منذ سنوات لتفسير القرآن الكريم ، في مجلتنا « الفكر الإسلامي » التي تصدر عن دار الفتوى ، وبصورة خاصة المقطع الذي يدور في سورة البقرة حول خلق آدم وإسكانه وزوجه الجنة وإهباطهما منها بعد ذاك ، من أول قوله تعالى : « وإذ قال ربك للملائكة : إني جاعلٌ في الأرض خليفة » فقد أكّدنا في تفسيرنا لهذا المقطع أن نبأ استخلاف

---

١ سورة النساء ، الآية ٣ .

٢ قارن بالكشاف .

آدم وذريته في الأرض ، وما تخلّله من تخاطب وحوار ، بين الله وملائكته الأبرار ، وما تعاقب بعده من سجود الملائكة لآدم إلا إبليس ، ومن إسكان آدم وزوجه الجنة ثم إهباطهما منها وإبليس ، ليس وارداً برمّته إلا مورد التمثيل ، بأسلوب يكثر في لسان العرب كثرته في الوحي والتنزيل [1] .

آفاق الدراسات القرآنية الحديثة

الافق الاول : التفسير التاريخي

كان ابن تيمية الإمام المجدّد يقول : « إن الكتب المصنّفة في التفسير مشحونة بالغثّ والسمين ، والباطل الواضح والحق المبين . والعلمُ إما نقل مصدّق عن معصوم ، وإما قول عليه دليل معلوم ، وما سوى ذلك فإما مزيّفٌ مردود ، وإمّا موقوف لا يُعْلَمُ أنه بهرجٌ ولا منقود » [2] وذلك يعني أن حاجة الأمة ماسّة إلى فهم القرآن ، من خلال ما صحّ من الروايات التاريخية ، وإلا حاول العلماء أن يلتمسوا سدّ الفجوات فيما لم ينطق به تاريخ صحيح ، مخافة الكذب على رسول الله ، أولِ مفسر للقرآن ، ولا سيما بعد أن استفاض قوله : « ومن كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار » [3] .

لكنّ علماء الغرب اتّهموا الفكر الإسلامي بالضيق والجمود . وقال قائلهم ، مثل جوستاف لوبون Gustave Lebon : « إن أحكام القرآن ثابتة لا تتطور ولا تتبدل ، وإن سبب قعود العرب عن النهوض مرةً

---

١ وقد عرضنا لذلك في بحثنا عن (القيم الإسلامية والتسارع التكنولوجي) في كتابنا هذا .
٢ مقدمة في أصول التفسير لابن تيمية ص ٣٣ — ٣٤ (طبعة الكويت سنة ١٩٧١) .
٣ الحديث في الصحيحين بألفاظ متماثلة .

ثانية يرجع إلى أن القرآن دستور سماوي غير قابل للتعليل والتبديل » . وضرب لوبون مثلاً نظامَ الحكم في الإسلام قائلاً : « إنه يجمع السلطات كلّها في يد سيّد يعدّ ظل الله في الأرض » [1] .

وقد دعا هذا التجني زعماء حركة الإصلاح الديني إلى الوقوف موقفَ الردّ والدفاع ، فقال الإمام محمد عبده : « قد يدّعي بعض أهل العصر أنه لا حاجة إلى التفسير والنظر في القرآن لأن الأئمة السابقين نظروا في الكتاب والسنّة ، واستنبطوا الأحكام منهما ، فما علينا إلا أن ننظر في كتبهم ونستغني بها . هكذا زعم بعضهم . ولو صحّ هذا الزعم لكان طلب التفسير عَبَثاً يضيع به الوقت سدى ، وهو على ما فيه من تعظيم لشأن الفقه مخالف لإجماع الأمة من النبي صلى الله عليه وسلم إلى آخر واحد من المؤمنين . ولا أدري كيف يخطر هذا على بال مسلم ... خاطب الله بالقرآن من كان في زمن التنزيل ، ولم يوجه الخطاب إليهم لخصوصية في أشخاصهم ، بل لأنهم من أفراد النوع الإنساني الذي أنزل القرآن لهدايته . يقول الله تعالى : « يا أيها الناس اتقوا ربكم » [2] . فهل يعقل أنه يرضى منّا بألاّ نفهم قوله هذا ، ونكتفي بالنظر في قول ناظرٍ نَظَرَ فيه ، ولم يأتنا وحي من الله بوجوب اتّباعه لا جملةً ولا تفصيلاً ؟ كلاّ إنه يجب على كل واحد من الناس أن يفهم آيات الكتاب بقدْر طاقته ، فقد أنزل الله تعالى هذا الكتاب وجعله آخر الكتب ، وبيّن فيه ما لم يبيّنه غيرُه في كثير من أحوال الخلق وطبائعه ، والسنن الإلهية في البشر ، وقصّ علينا أحسن القصص عن الأمم وسِيَرَها الموافقةِ لسُنّته فيها . فلا بد للناظر في هذا الكتاب من النظر في أحوال البشر ، في أطوارهم

---

1 قارن بحضارة العرب ، نقله إلى العربية عادل زعيتر (طبعة مصر ١٩٤٨) الصفحات ٣٧٢ – ٤٢٢ .

2 سورة النساء ، الآية الأولى .

وأدوارهم ومناشيء اختلاف أحوالهم ، من قوة وضعف ، وعزّ وذلّ ، وعلم وجهل ، وإيمان وكفر ، ومن العلم بأحوال العالم الكبير ، عُلْويّه وسُفْليّه ، ويُحتاج في هذا إلى فنون كثيرة من أهمها التاريخ بأنواعه »[1] .

وبرُغْم ما يوحي به هذا الكلام من إشادة بالتاريخ ، ووجوب الاطّلاع عليه لإجادة التفسير ، لا مناص لنا من التنبيه على أن هذا القرآن فوق التاريخ نفسه ، فإن وقفْنا على ما عُدّ حقائقَ تاريخية ، بصورة كيفيّة أو تعسّفية ، لم نكن قد تقصّيْنا كلّ شيء ، فما أكذبَ التاريخ وما أكذبَ المؤرخين على لسانه ! وكأيّ في التاريخ من فجوات ينبغي أن تُملأ وثغرات لا بدّ أن تسدّ !

وقد كان علم أسباب النزول من أحوج العلوم القرآنية إلى وقائع التاريخ ، في كل ما كان له على ألسنة الرواة سبب مشاهد معروف . ولكنّ الكتب المؤلفة في أسباب النزول (مع أنها جزء من كتب التاريخ) قد امتلأت بالأخطاء التاريخية ، والمغالطات المنطقية ، والمبالغات العجيبة ، والغرائب النادرة !

يقرأ الواحديّ مثلاً قوله تعالى : « ومَنْ أظلمُ ممّن منع مساجد الله أن يُذْكَرَ فيها اسمُه وسعى في خرابها »[2] . فلا يتحرج في تفسيره من أن يردّد هنا رأي قتادة الذي قال : « إن الآية نزلت في بختنصّر البابلي وأصحابه ، فقد غزوا اليهود ، وخرّبوا بيت المقدس ، وأعانهم على ذلك النصارى من الروم[3] » . وهكذا يذكر اتحاد النصارى مع

---

١ قارن بأعماله الكاملة في الجزئين الرابع والخامس (طبعة بيروت) فيما كتبه عن القرآن وأصول تفسيره .

٢ سورة البقرة ١١٤ .

٣ أسباب النزول للواحدي ٢٤ .

بختنصّر على تخريب بيت المقدس مع أن حادثة بختنصّر هذا وقعت قبل ميلاد المسيح بست مئة وثلاث وثلاثين سنة ! [1] .

ومع ذلك ، ليس هذا مرادنا من التفسير التاريخي حين نعتبره أحدَ آفاق الدراسات القرآنية الحديثة ، بل مرادنا منه هذا الترابط بين التقدّم الفكري وتطور الأحداث التاريخية التي يمكن تفسير وقوعها أو تحليله بأحداث مادية وليس بتصورات خيالية لم يقم عليها سند صحيح .

وربما يكون من المفيد ههنا أن نبدأ بتعريف مفهوم التقدم **Progrès** الذي لا بدّ أن يواكب في نظرنا كلّ عملية من عمليات التفسير التاريخي ، بكل ما وقع فعلاً من أحداث مادية حسية حقيقية . وقد أورد ليون موري **Léon Maury** تعريفاً لهذا المفهوم على لسان فرانك **Frank** في معجم العلوم الفلسفية ، ونحن نستحسن هذا التعريف الذي يقول : « إن التقدم لفظة تدل على سير مجموعة الجنس البشري — بوصفه كلاً شاملاً — نحو درجة أسمى من الكمال والسعادة ، ونحو تطور أشملَ فأشمل لكل مداركه ، ونحو تنمية لامتناهية لآثاره » [2] .

ويجنح كثير من الدارسين إلى أن مفهوم التقدم — على هذه الصورة — يرتدّ على وجه الخصوص إلى القرن التاسع عشر الذي شهد أهمّ النظريات القائلة بالتطور والارتقـــاء من سانسيمونية [3] وداروينية [4] وسبنسرية

---

١ قارن بتفسير المنار ١ — ٤٣١ .

٢ انظر وقارن

Léon Maury, Essai sur les origines de l'idée du progrés (Nîmes 1890) p. 11.

٣ نسبة إلى سان سيمون **Saint-Simon** فيلسوف اجتماعي تقدمي (فرنسي) .

٤ نسبة إلى شارل داروين الفيلسوف الانكليزي **(Ch. Darwin)** . انظر كتابه

De l'origine des espèces par voie de séléction naturelle

Spencerisme [1] ووضعية Positivisme على طريقة أوغست كونت Auguste Comte ، وهي نظريات أعلنت إيمانها بالعلوم الصحيحة أو المحضة . ومفهوم التقدم ، في ضوء هذه النظريات ، يمكن اعتباره قانوناً عاماً للتاريخ ولمستقبل البشرية الآخذ بالتطور يوماً بعد يوم [2] ، إلى حد تكاد القيم الروحية توضع بإزائه على الرفّ كما يقولون .

ولقد كنا أوضحنا في فصلنا «عن القيم الإسلامية والتسارع التكنولوجي» كيف كانت النظرة الإسلامية إلى التقدم والتطور ، بما لا حاجة إلى تكراره وإعادة القول فيه .

الافق الحديث الثاني : التوفيق العلمي

هذا الأفق الثاني مدعاة إلى الزلـل لدى أكثر الذين خاضوا فيه من المعاصرين ، لأن عملية التوفيق تفترض غالباً محاولةً للجمع بين موقفين يُتوهَّم أنهما متعاديان ولا عداء ، أو يظنّ أنهما متلاقيان ولا لقاء . أعني أنه لا ينبغي أن يحالف النجاح بصورة حتمية كلّ عملية من عمليات التوفيق . ولو كان العلم الذي يراد التوفيق بينه وبين الحقائق الدينية الواردة في القرآن عملية خلق في الأساس ، كما يعبّر آرثر كيستلر في كتابه « عملية الخلق » [3] — The Act of Creation — لجاز لنا أن ننظر إليه عـلى أنه قيمة أو منهاج تُحدَّد به القواعد الموصلة إلى « الكشف الدقيق العميق

---

١ نسبة إلى هربرت سبنسر (الانكليزي) Herbert Spencer – انظر كتابه Essais de morale, de science. Particuliérement (Loi et cause du progrés).

٢ A. Javary, De l'idée de progrés (Orléans 1850) p. 1

٣ Arthur Koïstler, The Act of Creation

عن أطوار الإنسان ، وأوضاع المادة ، ونواميس الوجود »[1] ، كما يقول بول روبير في معجمه الفرنسي ، بل لجاز ، فوق هذا ، إقامة موازنة بين القيم الفعلية الحقيقية القائمة فيه وبين القيم الفعلية الحقيقية الكامنة في آيات القرآن ، الواردة عليها تعاليمُه ومعانيه . ولكنّ الناس ينظرون إلى العلم على أنه مجموعة من المعلومات ، ويحاول في مقابلهم أهلُ التدين ببلاهة عجيبة أن يُخضعوا بعمليات التوفيق مجموعةَ التعاليم الواردة في كتاب هداية ودين .

وقد تولّى كِبْرَ هذا التوفيق المحفوف بكثير من الزلل طنطاوي جوهري في تفسيره الجواهر الذي قيل فيه : إنّ فيه كلّ شيء ما عدا التفسير !

وقال جوهري في مقدمة تفسيره دفاعاً عن منهاجه التوفيقي : « لماذا ألّف علماء الإسلام عشراتِ الألوف من الكتب الإسلامية في علم الفقه ، وعلمُ الفقه ليس له في القرآن إلا آيات قلائل لا تبلغ مئةً وخمسين آية ؟ فلماذا كَثُرَ التأليف في علم الفقه ، وقَلّ جداً في علوم الكائنات التي لا تخلو منها سورة ، بل هي تبلغ سبع مئة وخمسين آيةً صريحة ، عدا آياتٍ أخرى دلالتُها تقرب من الصراحة ؟ فهل يجوز في عقل أو شرع أن يبرع المسلمون في علمٍ آياتهُ قليلة ، ويجهلوا علماً آياتهُ كثيرة ؟ إن آباءنا برَعوا في الفقه فلنبرع نحن الآن في علم الكائنات لترقى الأمة »[2] .

وقد أخذت على هذا المفسّر أمور كثيرة : أهمها تحميل النص القرآني ما لا يحمله مهما نتعسّفْ في التأويل . فلما قرأ قوله تعالى : « وخلق الجانّ من مارج من نار »[3] . عقّبَ عليه يقول : « والمارج المختلط بعضه

---

[1] Cf. Paul Robert, Dictionnaire de la langue française, art. science.

[2] الجواهر ٢٥ – ٥٣ (طبعة الحلبي ١٩٤٥) .

[3] سورة الرحمن ، الآية ١٥ .

بعض ، فيكون اللهب الأحمر والأصفر والأخضر المختلطات . وكما أن الإنسان من عناصر مختلطة ، فكذلك الجانّ من أنواع اللهب المختلطة ! وقد ظهر في الكشف الحديث أنّ الضوء مركّب من ألوان سبعة : فلفظ المارج يشير إلى تركيب الأضواء من ألوانه السبعة ، ولأنّ اللهب مضطرب دائماً خُلِق الجنّ من ذلك المارج المضطرب إشارةً إلى أن نفوسهم ما تزالُ في حاجة إلى التهذيب والتكميل »[1] . ومثل هذا التأويل ، وهم عجيب لا يقوم عليه دليل !

ولما قرأ جوهري في سورة البقرة قصة بقرة بني إسرائيل ، ولا سيما عند قوله تعالى : « فقلنا اضربوه ببعضها ، كذلك يحيي الله الموتى ، ويريكم آياته لعلكم تعقلون »[2] ، ألفاها فرصةً ملائمةً للاستطراد ببحث مسهب عن علم استحضار الأرواح الذي بدأ يظهر في أيامه في انكلترا وأمريكا . وإنما حمله على ذلك ما ورد من إحياء الله لقتيل بني إسرائيل بمجرد ضربه بشيء من لحم البقرة التي أمروا بذبحها[3] .

لذلك انتقد شيخ الأزهر المرحوم محمود شلتوت هذه المحاولات التوفيقية الخاطئة التي تُبعد الناس عن هداية القرآن ، فكتب في مقدمة تفسيره يقول : « نظروا في القرآن فوجدوا الله سبحانه وتعالى يقول : « ما فرّطنا في الكتاب من شيء » فتناولوها على نحوٍ زَيّنَ لهم أن يفتحوا في القرآن فتحاً جديداً ، ففسروه على أساس من النظريات العلمية المستحدثة ، وطبّقوا آياته على ما وقعوا عليه من نظريات العلوم الكونية ، وظنوا أنهم بذلك يخدمون القرآن ، ويرفعون من شأن الإسلام ، ويدعون له أبلغ دُعاءٍ في الأوساط العلمية والثقافية .

---

١ الجواهر ٢٤ – ١٧ .

٢ سورة البقرة ، الآية ٧٣ .

٣ الجواهر ١ / ٧١ – ٧٧ .

نظروا في القرآن على هذا الأساس ، فأفسدَ عليهم أمرَ علاقتهم بالقرآن ، وأفضى بهم إلى صور من التفكير لا يريدها القرآن ، ولا تتفق مع الغرض الذي من أجله أنزله الله . فإذا مرّت بهم آية فيها ذكر للمطر ، أو وصفٌ للسحاب ، أو حديث عن الرعد أو البرق ، تهلّلوا واستبشروا وقالوا : هذا هو القرآن يتحدث إلى العلماء الكونيين ، ويصف لهم أحدثَ النظريات العلمية عن المطر والسحاب وكيف ينشأ وكيف تسوقه الرياح ! !

هذه النظرة للقرآن خاطئة ، لأن الله لم يُنزل القرآن ليكون كتاباً يُتَحدّثُ فيه إلى الناس عن نظريات العلوم ودقائق الفنون وأنواع المعارف . وهي خاطئة لأنها تعرّض القرآن للدوران مع مسائل العلوم في كل زمان ومكان . والعلوم لا تعرف الثبات ولا القرار ولا الرأي الأخير . فقد يصح اليوم في نظر العلم ما يصبح غداً خرافةً من الخرافات . فلو طبّقنا القرآن على هذه المسائل العلمية المتقلّبة لعرّضناه للتقلب معها ، ولَوَقَفْنا أنفسَنا بذلك موقفاً حَرِجاً في الدفاع عنه . فلْنَدَعْ للقرآن عظَمتَه وجلاله ، ولنحفظْ عليه قدسيّتَه ومهابتَه ، ولنعلم أن ما تضمّنه من الإشارة إلى أسرار الخلق وظواهر الطبيعة إنما هو لقصد الحثّ على التأمّل والبحث والنظر ، ليزداد الناس إيماناً مع إيمانهم . وحسبُنا أن القرآن لم يصادمْ ولن يصادمَ حقيقةً من حقائق العلوم ... »[1] .

الأفق الثالث الحديث : التبرير الاقتصادي

وهذا التبرير للجانب الاقتصادي كالتوفيق الذي سبق بين القرآن وعلوم العصر الحديث . وهو نتيجة حتمية لحمّى المصطلحات الدالّة

---

١ تفسير القرآن الكريم للأستاذ الأكبر الشيخ محمود شلتوت (المقدمة) .

على مختلف التيارات والمذاهب الايديولوجية في عالم الاقتصاد . فمن الناس المتأثرين ببعض التيارات المعاصرة من يصرّ على تسمية الإسلام دين الاشتراكية ، غافلاً عمّا تحمله مثل هذه اللفظة من معان خاصة اعتراها من التغيرات تحت وطأة الظروف والبيئات ما يستحيل معه تحميلها للنصوص الإسلامية ذات المعالم الواضحة ، المستقلة كل الاستقلال عن جميع النظم المالية العالمية .

وأهم ما نلاحظه في الأسلوب الإسلامي لتحقيق العدالة الاجتماعية : أن الإسلام تسامى بمدلولات العدالة عن أن تكون مجرّد قوانين اقتصادية محدودة ، فمن أعماق الضمير الإنساني يحاول الإسلام إصلاح ما أفسده الإنسان لأخيه الإنسان ، وذلك عن طريق التنسيق بين قوى الحياة والأحياء تنسيقاً يورث الشعور بالسلام والطمأنينة ، ويكون ناشئاً عن تحديد العلاقة بين الفرد وذاته ، وبين الفرد وفرد آخر ، ثم بين الفرد وخلية بناها أو أسهم في بنائها ، وأخيراً بين الفرد والدولة تنظيماً تتعادل فيه الحقوق والواجبات ، ويتساوى فيه الجهد والجزاء ، وتُكفَل فيه ضمانات المعيشة المادية وضمانات العدالة القانونية . وبتعبير آخر : يمكننا أن نقول : إن العدالة الاجتماعية في الإسلام شيء أكبر من سياسة المال ، وأسمى من مجرّد توزيع ثروة المجتمع بالمساواة [1] . فلا حاجة إذاً إلى محاولات التبرير بين آيات القرآن وما يطلع به علينا كلّ يوم رجال السياسة والاقتصاد . لكنه يجب علينا أن نتفهّم كل النظريات الاقتصادية لتسعفنا بسلامة التعبير عن المصطلحات ،ولتسلّط الضوء على حقيقة النظام المالي في الإسلام ، كما ورد في القرآن والحديث .

---

[1] قارن بكتابنا « النظم الإسلامية ، نشأتها وتطورها » ص ٣٧١ .

الفَصلُ العَاشِر

اصالة التراث الاسلامي

هذا التراث ما هو ؟ سواء أأردنا أن نرفضه أم نأخذ به ، وسواء أأخذناه كلاً بلا أجزاء ولا تفاريق أم أخذنا منه أجزاء وتركنا بعض التفاريق ،وسواءأرغبنا في إنشاء صيغة للتعامل معه أم رغبنا عن كل صيغة من هذا القبيل ...

ان التراث لفظ شديد العموم ، ربما يشمل عند بعضهم كل شيء ، وربما لا يشمل عند بعضهم الآخر أيّ شيء ! يضخمه ويحشد فيه كل شيء من لا يرى ضيراً في الرجوع قليلاً أو كثيراً إلى الوراء ، ويفرغه ويفرغ منه كل شيء من يعتقد أن على الإنسان أن يتطلع دائماً إلى الأمام .

وتحديداً لكنه هذا التراث الذي نتساءل عن صيغة التعامل معه ، نفضل ألا ننظر إليه « في المطلق » بجميع مدلولاته ومعانيه . اننا نحصره على سبيل الاصطلاح الموقت في التراث الفكري ، وهو أهم جانب من جوانبه التي يدور حولها اليوم الجدل والحوار ، لأننا بدون هذا التحديد الحصري

الموقت سنقول الكثير من غير أن نقول شيئاً ، ولأننا عندئذ سنخبط خبطاً في ركام وضياع وتيه .

وفي بلد عربي كلبنان ، عندما نتحدث عن التراث الفكري بوجه خاص ، لا بد أن يتبادر إلى أذهاننا ، ربما بصورة لا شعورية ، هذا الإسلام الذي يدين به كثير منا ، ويزيد اليوم أتباعه في العالم على سبع مئة مليون ، ويعتبر في نظر فئة كبيرة من الدارسين أعظم تيار فكري غيّر مجرى التاريخ .

ومن العجيب ان الذين يجنحون إلى رفض التراث الفكري ، ويتبجحون بالأصالة والتقدمية ، اذا حمّلوا هذا التراث وزر تخلفنا في البلاد العربية لم يتورعوا عن تقييده بالصفة الإسلامية ، فلا سبب لتخلفنا بزعمهم الا هذا التراث الإسلامي بشريعته المكتوبة ، وسنّته الماضية .

وان هذا التجني على الإسلام لقديم !

فما زلت أذكر أن أرنست رينان الفرنسي في درسه الافتتاحي سنة ١٨٧٥ (أي منذ قرن كامل بالتمام) أنشأ يقول لطلابه في الكوليج دي فرانس : « الغنم كل الغنم للفكر البشري في تجنب مزايا الفكر السامي ما استطاع إلى ذلك سبيلاً » . وما لبث ، بعد سنوات ، أن صرح في كتابه « الإسلام والعلم » : « تنسب إلى الإسلام حركة علمية حصلت بالرغم منه ، بل حصلت ضده ، ومن دواعي السرور ان الإسلام عجز عن قمعها » .

ومن المعروف يومئـــذ ان جمال الدين الأفغاني ردّ عـــلى مفتريات « رينان » في ٤ نيسان ١٨٨٣ كما ذكر أحمد أمين في كتابه « زعماء الاصلاح » وكذلك ردّ عليه الإمام محمد عبده في كتابه المشهور : « الإسلام والنصرانية مع العلوم والمدنية » . ومما ورد فيه انه « لا يجوز الاحتجاج بالمسلمين على الإسلام » ، فلا ذنب للاسلام المواكب لحركة التقدم العلمي اذا كانت الفترة التاريخية التي يمر بها المسلمون متخلفة أو متقهقرة رجعية ...

وروى الناس عن لسان محمد عبده قولته المشهورة : « ما أجمل الإسلام وما أقبح المسلمين ! » .

ومما لا ريب فيه ان بعض الردود الأخرى على «رينان » كانت تافهة زاخرة بالحماسة الدينية ، خالية من الموضوعية والروح العلمية ، كرد بيرم الخامس «(المتوفى سنة ١٨٨٩) بهذا العنوان الاستفزازي الغريب : « تجريد السنان ، للرد على الخطيب « رينان » .

ومن بعد « رينان » ، حتى يوم الناس هذا ، قال كثيرون في الإسلام مثل الذي قال ، ورد عليهم أقوام كما ردوا عليه . وأصر كثيرون ، وما زالوا يصرون ، على أن الإسلام دين تقوقع وجمود ، بينما يصر المسلمون بل الإسلاميون ، وحتى السلفيون ، وسوف يظلون يصرون ، على ان الإسلام مع التقدم والعلم والأصالة والابداع ، وان تلك مزيته على سائر الأديان .

ولقد تعاقبت — ايضاحاً لفكرة التقدم هذه — ندوات وملتقيات ومؤتمرات ، كان من أبرزها ملتقى بوردو سنة ١٩٥٨ ، الذي كاد عنوانه يشي بالنظرة السلبية المسبقة إلى مثل هذا الموضوع الخطير ، فقد سموه : « الكلاسيكية » ، أو التراث والانحطاط الثقافي في تاريخ الإسلام .

ولما أراد غوستاف لوبون **Gustave Lebon** أن يشرح أو يحلل البواعث على هذا الانحطاط الثقافي « أو الفكري » لم يجد ما يهاجمه الا أحكام القرآن ، فوصفها — وهو طبعاً يجهلها جهلاً مطبقاً ككثير من الذين يهرفون بما لا يعرفون — « بأنها ثابتة لا تتطور ولا تتبدل ، فلا حائل دون نهوض العرب مرة ثانية الا هذا القرآن الذي هو في نظر المؤمنين به غير قابل للتعديل ولا للتبديل » . وقد رأينا في فصل « روح الشريعة

الإسلامية » من كتابنا هـذا ان هذا الكلام ، على اطلاقه هكذا غير مستساغ ولا مقبول .

والعرب ، أو المسلمون بعبارة أدق ، ليسوا بدعاً من غيرهم في المحافظة على التراث ، استخلاصاً للقيمة « الوثائقية التاريخية » فيه ، واستمساكاً بروائع الفكر التي ضمتها احقابه المتعاقبات الطوال ، فتلك هي الطبيعة الإنسانية — كما يقول الكاتب الانكليزي المبدع شانكس Shanks « تقاوم التغيير وتأباه ، وترهب المستقبل وتخشاه ، وتتمسك بالماضي وترضاه » .

وإلى هذه الطبيعة الإنسانية المتشابهة في هذا المجال ، نبّه كل من شارل داوسون Ch. Dawson ونيل روبس Niel Rops عندما رفضا أن يكون الحفاظ على التراث مرادفاً للرجعية ... أما أولهما ففي كتابه « التقدم والدين : تحقيق تاريخي » ، وأما الآخر ففي مقدمته الرائعة لذاك الكتاب .

ولقد أوضحنا في أكثر من موطن في كتابنا هذا ان الإنسان العاقل Homo Sapiens مرت عليه عشرات الألوف من السنين والأحقاب ، وهو يتحرك تحركاً بطيئاً مضنياً ، ويحاول أن يتأمل ويفكر ويطيل التأمّل والتفكير في نفسه وفي العالم من حوله ، حتى استطاع أن يكتشف قدرته « العقلية » المجهزة بأضخم القوى والطاقات ، فما كان لشيء من المنهجية العلمية ، ولا لشيء من العلوم التجريبية ، التي أمست رمز حياتنا في القرن العشرين ، والآخذة بالامتداد غالباً نحو غد أرقى وأعظم ، أن يبصر النور الا بعد سلسلة من الافتراضات والتأملات الطوال ، عبر القرون والأجيال ، وبعد دراسات رصينة شاقة لكل ما قدمه اخواننا البشر قبلنا من ثمرات العلوم والفنون .

ولا شيء مع ذلك يدعونا إلى التشاؤم إزاء ما يسميه بعض الفلاسفة المعاصرين الغربيين « بأزمات التقدم » ، أو « سراب التقدم واضطرابه » .

أو « أوهامه وخيباته » ، كما صنع فريدمان **Friedman** وباستيد **Bastide** وسوريل **Sorel** وآرون **Aron** .

ولن نقرع ناقوس الخطر لما يتهدد كرامة الإنسان من مضاعفات التقدم التقني والتسارع الحضاري ، أو لما يضعف الانتاج الفكري الإنساني في غير العلوم المحضة . ولن نتحدث عن « مخاطر التقدم » التي وصفها كلوزيه **Closets** داعين — كما دعا بيغانيول **Piganiol** وكما دعت ملتقيات جنيف وباريس — إلى « السيطرة على هذا التقدم » قبل استفحاله واستشرائه وقضائه على القيم الإنسانية والخلقية ...

وانما نلفت النظر إلى غياب الأصالة وفقدان الابداع في عالمنا المتغير ، الدائم التغير ، برغم المنجزات التقنية المذهلة التي حققتها الآلة للانسان أو حققها الإنسان بالآلة لنفسه : فلقد كان من نتائج هذه التغيرات المتسارعة تشكيك لا مسوغ له في قيمة المعارف الإنسانية كلها دون استثناء .

ان غياب الأصالة التي تمكن الإنسان من الابداع ، في المجالات الإنسانية والميادين التقنية على السواء ، هي التي تحركنا باستمرار إلى الحفاظ على ما كان من التراث الفكري ((ومنه طبعاً التراث الإسلامي) خلاقاً. ناظراً إلى الحقائق والأشياء نظرة مستقبلية « هادفة » لا نظرة تقليدية ، محاكية ، مقلدة ، صماء ، بكماء ، عمياء ، لا تستهويها إلا الخرافات والأساطير .

ومع وضوحنا فيما نود الافادة منه من تراثنا بالذات ، ما ينفك المتسرعون من الباحثين « المتعالمين » يأخذون علينا اعجابنا ببعض فتراتنا التاريخية التي نتغنى بها ونعتبرها « عصورنا الذهبية » ! وقد يكوى صواباً ، من بعض الوجوه ، ان العصور الذهبية ، كما يقولون ، تشد المؤمنين بها دائماً إلى الوراء ، وتكون (من أجل هذا) عقبة « كأداء دون تقدمهم إلى الأمام » ، ولكن أصحاب هذا الرأي تفوتهم أشياء كثيرة : منها أن فكرة العصر الذهبي لم تكن خاصة بالإسلام والمسلمين : فالإنسانية كلها

تشترك ، ولو بأسلوب غير علمي ، بل بأسلوب لا واع ولا شعوري ، بعصر ذهبي أول ، يمثل الفترة التي قضاها آدم في الفردوس ، إن كان هذا الفردوس كما زعموا في السماء ولم يكن في الأرض كما قال المحققون من مفسري القرآن ... وللرومان ساتورن Saturne عصرهم الذهبي ، ولليونان كرونوس Kronos فترتهم الذهبية ، بل حتى للوثنيين مثل هاتيك العصور والفترات ، تعددت أسماؤها تبعاً لتعدد البيئات .

ومنها أن انتشار الإسلام ، بل حتى ظهور الإسلام بحد ذاته ، قد كان (بشهادة غير المسلمين) ثورة شاملة في عالم الفكر والاجتماع والسياسة والاقتصاد ، وأنه بثورته الشاملة هذه قد أحدث نوعاً من الوعي التاريخي دفع بالشعوب التي اعتنقته دفعاً قوياً إلى تغيير كثير من الأوضاع ، وإلى الإحساس العميق بوجوب التأهب لقبول مفهومات التقدم والتطور ، بدون تلكؤ ولا تهيب ، للاستزادة من العلم الذي يحطم السدود والقيود ، ويقتحم كل مجهول .

ومنها ان الفترة التي اعتبرت في الإسلام فترة ذهبية — وهي فترة الخلافة الراشدة — قد حققت فعلاً مثل الإسلام الأعلى في العدل بين الناس ، فوجدت الرعية في ظلالها الخير والأمن والسلام ، ولم تستطع الإنسانية كما قال طه حسين : « على ما جربت من تجارب ، وبلغت من رقي ، وعلى ما بلغت من فنون الحكم ، وصور الحكومات ، أن تنشىء نظاماً سياسياً يتحقق فيه العدل السياسي والاجتماعي بين الناس على النحو الذي كان أبو بكر وعمر يريدان أن يحققاه » .

ولكيلا يُظن أن ناقداً حصيفاً معروفاً بالشجاعة كطه حسين انما أدلى برأيه على هذه الصورة الإيجابية تملقاً لمعاصريه ، أو لأي سبب آخر لا موضع لذكره الآن ، نؤثر أن ننقل عبارة شبيهة بعبارة طه حسين ، لباحث فرنسي ماركسي مشهور (ولو أنه في الأصل يهودي ») هو « ماكسيم

رودنسون » Maxime Rodinson الذي أفرد في كتابه « الإسلام والرأسمالية » فصلاً رائعاً بعنوان (« مجتمع عادل » ، أقرّ فيه اقراراً صريحاً بقيم العدل التي جاء بها الإسلام ، وحققتها فعلاً تلك الفترة الذهبية من حياة البشر . وسمعتُ من فيه مباشرة مثل هذا الاعتراف في ندوة ضمتنا معاً في دار الفن سنة ١٩٦٨ حول « صراع الطبقات في الإسلام » .

وعلى ذكر صراع الطبقات ، لا بدّ لي من التنويه بعدة أشياء : أ) أين يقف الإسلام ؟ مع اليمين أم مع اليسار ؟ ب) إلى أيّ مدى يصح التعبير باشتراكية الإسلام ؟ جـ) هل للإسلام لقاء مع الرأسمالية ولو من بعض الوجوه ؟ د) كيف نتعامل مع التراث اذا أصررنا على أنه فكري ، وصرحنا بأن الفكر فيه اسلامي ؟

أ) أما اليمين واليسار فكلمتان شديدتا الخداع . انبثق مفهومهما من مجلس العموم البريطاني حين جلس المحافظون في اليمين ، بينما كان المعارضون على اليسار . ومن أجل هذا لسنا مضطرين إلى مسايرة الناس في تصنيف الإسلام مع اليمين ولا مع اليسار . ولكن ، لو أن المجال يسمح بذكر لمحة تاريخية عن خطوات الإسلام الحادة في القضاء على صراع الطبقات وفي تحرير الرقيق ، وفي تخصيص الفقراء بحقوق صريحة في أموال الأغنياء ، وفي تهيئة الناس لمبدإ التأميم ، لتبادر إلى ذهننا سريعاً أنه لا يمكن أن يقف الإسلام اليوم مع « اليمين » إذا ظلّ أهل اليمين على رجعيتهم وتقهقرهم وخوفهم من كل انتفاضة إلى الأمام . ولا نريد هنا أن نبالغ في حركة الصحابي الجليل أبي ذرّ الغفاري على عهد عثمان بن عفان ، فأمثال أبي ذرّ في الإسلام لا يحصون عدداً ، ولم يستق أحد منهم أفكاره « الثورية » إلا من تعاليم الإسلام .

ب) والتعبير باشتراكية الإسلام ، على هذا ، لا يصحّ في قليل ولا كثير . لا نقول هذا ، لأننا نقاوم الحركات التي اقتنع أصحابها بضرورة

التفكير الجدّي في القضاء على الاستغلال ، وتفاحش رأس المال ، ومساوىء الاقطاع ، فنحن ندعو إلى هذا ونؤمن به بأسلوبنا وعلى طريقتنا ، ولكننا في الوقت نفسه مقتنعون بأن الإسلام شيء والاشتراكية شيء آخر. وليست هذه الاستعارات لأسماء التيارات والإيديولوجيات والشعارات الا نتائج حتمية لهذيان كهذيان المحموم ، يحمل بعضنا بين الحين والحين على أن يطلقوا على الإسلام ما طاب لهم من الأسماء .

ج) وإذا لم يصحّ أن نعبّر باشتراكية الإسلام ، برغم منجزات الإسلام في تحقيق العدالة الاجتماعية ، فمن البديهي أن نرفض كل لقاء للإسلام مع الرأسمالية . وليت المجال يتسع لشرح ما في الرأسمالية من استغلال يبلغ أحياناً حدّ اللصوصية العالمية التي لا يمكن أن يلتقي معها الإسلام بحال من الأحوال . وتعليقاتي على الملكية الفردية في كتابي بالفرنسية (L'Islam et l'Esprit Social) تؤكد بما لا مجال لمناقشته بأن هذه الملكية كانت في الإسلام ملكيـة انتفاع ولم تكن ملكاً « عينيّاً » في يوم من الأيام . ومن قال غير هذا كان عليه أن يجدّد فهمه ودراسته لآفاق الإسلام في التشريع ، ولا سيما في الجانب الاجتماعي والاقتصادي من تعاليمه الأصيلة .

د) لم يبق إلا أن نقول ، وقد حدّدنا مرادنا من التراث بأنه فكري ، وبأن الفكر فيه اسلامي : اننا نرغب في انشاء صيغة للتعامل مع هذا التراث بمفهوم عصري جديد نلخّصه في هذه الأسطر التالية بوضوح : فتح باب الاجتهاد على مصراعيه ، ودراسة الفقه الإسلامي دراسة علمية موضوعية شاملة تضم حقائق التاريخ وعلم الاجتماع وعلم النفس وسوسيولوجية المعرفة وعلم الإنسان والانتولوجيا وحتى العلوم التكنولوجية المحضة ، حتى تدبّ في فكرنا عوامل التطور ، ويعود كما كان صالحاً للتطبيق المباشر ، مسايراً لروح العصر .

وفي إحدى الندوات عن « أصالة التراث » أنكر بعض المستشرقين أن يكون مفهوم « التقدم » وارداً في القرآن بصورة مباشرة أو غير مباشرة ، فتلوتُ عليه فوراً هذا المقطع من سورة المدّثّر « كلا والقمر ، والليل إذْ أدبر . والصبح إذا أسفر . إنها لإحدى الكُبَر . نذيراً للبشر . لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخّر » . واغتنمتُها فرصةً لأوضح لجميع المشاركين في الندوة أنّ هذه الآيات الكريمات من أوائل ما نزل في مكة المكرمة على قلب محمد أشرف المرسلين ، وأنّ الله تعالى يُقْسم فيها — إبرازاً لقدرته ، وإيقاظاً للإنسان من غفلته — ببعض ما خلقه وقدّره من آيات عَظمته : بالقمر المنير يكشف الظلام ، وبالليل الذي يرحل ليعقبه النهار ، وبالصبح الذي يُسْفِر عن وجهه المشرق البسام ، يقسم بهذا كلّه على أن ما أنزله من الوحي لإنذار البشر ، ولتوعيتهم ولتبشيرهم ولتحريرهم ، كان وسوف يظل بين قضايا الحياة الكبرى إحدى تلك القضايا الكُبَر . فلم يبق أمام الإنسان « العاقل الواعي » الحرّ المختار ، المزوّدِ بأضخمِ الطاقات والأسرار ، الذي لم يقع فريسة القلق والحيْرة ولم يأخذه الدوّار ، إلا أن يختار بإرادته وحريته وعلمه وحُسن الاختيار : إنه بين أمرين : بين تقدّم إن شاء إلى الأمام ، وبين تأخّرٍ إن أراد إلى الوراء . بين تقدم إن شاء إلى الهدى ، وبين تأخرٍ إن أراد إلى الضلال . بين تقدم إن شاء إلى البناء ، وبين تأخر إن أراد إلى الدمار . بين تقدم إن شاء إلى التسارع الحضاري ، وبين تأخر إن أراد إلى التباطؤ الفكري والكسل العقلي . بين تقدم إن شاء إلى تسخير الكون كله ، في سماواته وأرضه ، ارتياداً للفضاء واكتشافاً للكواكب والعوالم والأجرام ، وبين تأخرٍ إن أراد إلى مواطن الذّلّة والضعف والانكسار ، استكانةً لمنطق التخاذل والتخلّف والاستسلام . أجل ... إن الإنسان بين أمرين أو بين منهجيتين : بين تقدميّةٍ نحو الغد الأفضل يلتقي فيها العلمُ بالدين ،

وبين رجعيّة إلى الأمسِ الغابر بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير ! ذلك على كل حال ما نطقت به تلك الآيات من سورة المدثّر ، ولا سيما في مبدئها الشامل الأخير ، البالغ التأثير : « لمن شاء منكم أن يتقدّم أو يتأخـّر » . فالفرصة متاحةٌ أمام الإنسان للتقدم والتغيير والتطوير والتعمير ، وحَسُنَ سبيلاً ، أو للتأخر والتّراجع والتقوقع والجمود ، وهجرِ الباب والتشبّثِ بالقشور ، وساء سبيلاً : « إنّا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاجٍ نبتليه فجعلناه سميعاً بصيراً . إنّا هديناه السبيل ، إما شاكراً وإما كفوراً » ، « ألم نجعل له عينين ، ولساناً وشفتين . وهديناه النّجْدين (الطريقين نَجْد الخير ونَجْدَ الشرّ) . فلا اقتحم العقبة ؟ ! » فماذا ينتظر حتّى يقتحم العِقاب ، ويذلّل الصّعاب ، ويهتدي بالعلم والدين إلى الخير والصواب ؟

ومع ذلك ، يتوهّم بعض الناس ، الذين لم يتذوقوا أساليب البلاغة والبيان ، أنّ تفسيرنا للتقدم والتأخر على النمط الذي عرضناه ، يناقض ما ذهب إليه أكثرُ المفسرين ، من أن قوله تعالى : « لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر » يعني — كما قال التابعي الجليل قتادةُ بنُ دعامة السّدوسي وسواه — « لمن شاء منكم أيها البشر أن يتقدّم في طاعة الله ، أو يتأخر في معصية الله » . وقد فاتهم أن التقدم في طاعة الله ، بدلاً من التأخر في معصية الله ، هو المحور والمدار ، وأن كل حركيّة إلى الأمام لا تتحرك داخل هذا الإطار ، لا تُفضي بالبشر إلا للخسار والدمار ! وفاتهم أن صيانة الكرامة البشرية مشدودة إلى هذا الأصل الثابت ، وأن هذه الكرامة البشرية إذا هجرت هذا الأصل وخرجت من هذا المحور أمست أشبه بجرْمٍ من أجرام الفضاء ، فارقَ المدارَ الذي يدور فيه ، وتعرّضَ للصّدام ، فدمّر الكون والأحياء . وبياناً لهذه الحقيقة قال تعالى : « ولو اتّبع الحقّ أهواءهم لفسدت السماوات والأرض ومن فيهن » .

لذلك نرى إنسان القرن العشرين ، برغم الانجازات العلمية التي حققها ، وبرغم تحوّله من كائن حيّ إلى آلة أو جهاز يضاعفان الإنتاج ، لمّا خرج بتقدّميته عن قيم الدين ، وعن طاعة الله الرزّاق ذي القوة المتين ، فقد الراحة والاستقرار ، فتخبّط في حركاته تخبّط المعتوه ، ومضى في ملذاته يعربد كالسكير ، وجرى وراء أوهامه يحتضن الرؤى والأحلام . « كلا إن الإنسان ليطغى . أن رآه استغنى . إنّ إلى ربك الرجعى » . « ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الأرض ، ولكن ينزّل بقدرٍ ما يشاء ، إنه بعباده خبير بصير » .

ألا وإنّ هذا لا ينفي أن الإسلام — بقيمه الثابتة الأصيلة — مع التقدّمية المؤمنة التي لا تجحد قيم الروح . إنّه صراحةً معها في ثلاثة منطلقات : إرادة التغيير ، وكراهيةِ التقليد ، وعلمية التخطيط .

أما الإرادة ، أو إرادة التغيير ، فبها رُبطت هنا في الآية — كما عرفنا — كلّ حركة إلى الأمام : « لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر » . فلا عجب إذا رُبطت بها من قبل حتى حركةُ الكفر والإيمان ، كما قال تعالى : « وقل الحقّ من ربكم ، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » . وبالإرادة رُبطت كلّ موعظةٍ وتذكرةٍ واعتبار : « كلا إنه تذكرة . فمن شاء ذكره » ، « إن هذه تذكرة ، فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلاً » . وبالإرادة رُبطت كلّ استقامة واستمرار على منهج الأبرار : « إن هو إلا ذكرٌ للعالمين . لمن شاء منكم أن يستقيم » . وبالإرادة رُبط كلّ عمل : « اعملوا ما شئتم ، إنه بما تعملون بصير » . وبالإرادة رُبط حرثُ الدنيا والآخرة : « من كان يريد حرثَ الآخرة نزد له في حرثه ، ومن كان يريد حرثَ الدنيا نؤته منها وما له في الآخرة من نصيب » . وبالإرادة رُبط الاستعداد ليوم لا ينفع فيه مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم : « « ذلك اليوم الحق ، فمن شاء اتخذ إلى ربه مآباً » . وبالإرادة رُبط ما تشتهيه الأنفس

وتلذّ الأعين في جنات تجري من تحتها الأنهار : « لهم ما يشاؤون فيها ولدينا مزيد » . حتى قال رسول الله في الحديث القدسي فيما يرويه عن ربه تبارك وتعالى : « أعددتُ لعباديَ الصالحين ما لا عينٌ رأت ، ولا أذنٌ سمعت ، ولا خطر على قلب بشر » . واقرؤوا إن شئتم : « فلا تعلم نفسٌ ما أخفي لهم من قرّة أعين ، جزاءً بما كانوا يعملون » . وبالإرادة رُبطت كل عزة وكرامة وفخار : « من كان يريد العزة فلله العزة جميعاً ، إليه يصعد الكلم الطيب ، والعملُ الصالح يرفعه » . وبالإرادة رُبطت كل عملية تفكير في تعاقب الليل والنهار : « وجعلنا الليل والنهار خلفةً لمن أراد أن يذّكّر أو أراد شكوراً » . وبهذه الإرادة ، وهي إرادةُ تغيير ، رُبطت كلّ محاولة من الإنسان حتى لمحو ما سجّلته يد الأقدار : « إن الله لا يغيّر ما بقومٍ حتى يغيّروا ما بأنفسهم ، وإذا أراد الله بقوم سوءاً فلا مردّ له ، وما لهم من دونه من وال » .

تلك إذاً إرادة التغيير ، منطلق الإسلام الأول إلى التقدم نحو الأمام . أما المنطلق الثاني ، وهو كره التقليد ، فمزيّةٌ واضحة من مزايا الإسلام الحنيف : « وإذا قيل لهم اتّبعوا ما أنزل الله قالوا : بل نتّبع ما ألفينا عليه آباءنا ، أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون . ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينْعِق بما لا يسمع إلا دعاءً ونداءً ، صمٌ بكمٌ عميٌ فهم لا يعقلون » . ومن هنا أشاد الإسلام بالعقل والفكر كما دعا إلى التمسك بالدين : « إنّ في خلق السماوات والأرض ، واختلاف الليل والنهار ، والفُلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس ، وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرضَ بعد موتها ، وبثّ فيها من كل دابة وتصريفِ الرياح ، والسحابِ المسخّرِ بين السماء والأرض ، لآيات لقوم يعقلون » وتأكيداً لقيمة العقل قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « كرم المؤمن دينُه ، ومروءته عقله ، وحَسَبه خُلُقه » ، وتحذيراً

من محاكاة الآخرين ومحو الشخصية بالتقليد قال صلوات الله عليه : « لا تكونوا إمّعة ، تقولون إن أحسن الناس أحسنا وإن أساؤوا ظلمنا ، ولكن وطّنوا أنفسكم إن أحسن الناس أن تحسنوا ، وإنْ أساؤوا ألا تظلموا » .

لم يبقَ إلا المنطلق الثالث من منطلقات التقدم إلى الأمام ، باسم الإسلام ، بل بتشجيع من هذا الدين القيّم الحنيف : وهو علمية التخطيط بالتعامل مع الحقائق والأشياء عن طريق الإقرار بسلامة مبدأ التطور في خلق المراحل وإنشاء الأطوار .

إن هذا المبدأ ينطبق على بدء الخلق : « قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق » ، وينطبق على خلق السماوات والأرض : « ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأ ض ائتيا طَوْعاً أو كَرْهاً ، قالتا أتينا طائعين » ، وينطبق على كل حيّ : « وجعلنا من الماء كل شيء حيّ » ، وينطبق على الإنسان بوجه خاص : « ألم نخلقكم من ماء مهين . فجعلناه في قرا مكين . إلى قَدَرٍ معلوم . فقَدَرْنا فنعم القادرون » ، « ما لكم لا ترجون لله وقاراً . وقد خلقكم أطواراً » ، « ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين . ثم جعلناه نطفة في قرار مكين . ثم خلقنا النطفة علقة ، فخلقنا العلقة مضغةً ، فخلقنا المضغة عظاماً ، فكسونا العظام لحماً ، ثم أنشأناه خلقاً آخر ، فتبارك الله أحسن الخالقين » .

من أجل ذلك ، نتعامل معشر المسلمين مع المادة على أساس من الاعتراف بقيمتها الأساسية الموجودة في حياتنا ، القائمة في كياننا ، التي نعمل على تطوير أوضاعها وتنميتها لتظلّ متلاقية متناغمة مع أشواق الروح .

إنّ هذه هي التقدمية الحقيقية . إنها ليست تقدمية أهل اليسار في مقابل ما يسمى برجعية أهل اليمين . إن تقسيم البشر إلى يساريين ويمينيين هو

منذ البداية وهم بعيد وضلال مبين . « ولله المشرق والمغرب ، فأينما تولوا فثمّ وجه الله ، إن الله واسع عليم » .

إنّ التقدمية التي لا ترى حاجة إلى معارضة قيم الدين والأخلاق هي التي يجب علينا أن ندعو إليها ونرفع شعارها في بلاد العرب والمسلمين . إنّها هي تصوغ عقليتنا صياغة جديدة ، وتعطي لسياستنا واقتصادنا مقاييس جديدة ، وتخلق في مجتمعنا دولة مدبّرة جديدة لا ينحصر همّها في حفظ الأمن والنظام ، ولا حتّى في حماية الحدود !

إننا بحاجة إلى من ينادي إلى التقدميّة بضوابط ومقاييس لا بضياع وشرود . إنّ مشكلتنا هي فقدان الإرادة للتخطيط وللعمل المنظم المدروس .

هكذا نتعامل مع تراثنا الإسلامي الأصيل ، في سنّتنا الماضية ، وشرعنا المكتوب ، الذي رضيه الله لنا ديناً ، وجعله خاتم الأديان ، كما جعل نبيّنا محمداً خاتم الأنبياء .

الفصل الحادي عشر

وسائل الملكية وعلاقتها
بالعدالة الاقتصادية في الشريعة الاسلامية

إن نظام الإسلام في تحقيق العدالة الاقتصادية لنظام قائم بذاته ، مستقلّ ، أصيل . لذلك لا نحتاج ، لدى وصفنا هذا النظام ، إلى عقد المقارنات بينه وبين مناهج الاقتصاد التي لم تك إلا نتيجة لضغط المؤثرات السياسية أو الاجتماعية ، فحسبنا أنّ مبدأ التكافل الاجتماعي (الذي هو ثمرة التنظيم الاقتصادي) قد كان مسلّماً به في الإسلام منذ أكثر من ثلاثة عشر قرناً ، على حين كان ضغط التطور الصناعي ، وانتشار موجات السخط والتذمر في أوساط العمال الكادحين ، من العوامل الأساسية التي حملت الدول الغربية على التفكير بحلّ المشكلة الاقتصادية [1] .

ولئن كان هذا هو منطلقنا الأول إلى بحث الجانب الاقتصادي في الشريعة الإسلامية ، فإنّ هذا المنطلق نفسه لا ينبغي أن يكون حائلاً دون تقصّينا للمراحل التاريخية التي كان لها في « تفسير » الأحكام الشرعية ،

---

[1] قارن باشتراكية الإسلام (السباعي) ١٠٩ – ١٢٨ .

و « تأويلها » ، و « توجيهها » بعض التأثير ، وعلى هذا ، لو اتفق لنا أن لو صادَفْنا أنّ جمهرة التشريعات الإسلامية الاقتصادية ، حتى في حياة الرسول ، لم يتح لها أن تبصر النور ، فضلاً على وضعها موضع التنفيذ ، إلا بعد الهجرة إلى المدينة ، أو قبل ذلك بزمن يسير في أواخر العهد المكي ، فَسَوْفَ يتضح في غضون بحثنا أنّ وضع المشكلة في هذا الإطار لن يغيّر شيئاً من جوهرها ، إذْ كان من الطبيعي في فجر الدعوة الإسلامية ألاّ تنصبّ هذه الدعوة انصباباً مباشراً على معالجة القضايا الاقتصادية قبل ميلاد المجتمع الإسلامي وبروز ملامحه الأساسية الأصيلة . ولعلّ هذا هو السبب في شروعنا الآن ، قبل كل شيء ، في تحليل هذا الجانب التاريخي الذي يلقي الأضواء على منهاج الشريعة الإسلامية في التنظيم الاقتصادي لتحقيق العدالة الاجتماعية .

١ ــ الاسلام يحض على كسب المال

(أ) الأوضاع قبل الهجرة

كان معظم السابقين الأولين إلى اعتناق الإسلام في مكة المكرمة من الفقراء والمساكين ، ولقد وصف البخاري في « صحيحه » فقرهم وفاقتهم في طائفة من الأحاديث « الموقوفة » عليهم ، المرويّة بتعابيرهم وألفاظهم [١] . وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يتَخَوّلهُم بالموعظة ، ويحثّهم على الرضى بما قسم الله لهم ، ويعلّمهم أن الغنى غنى النفس ، وأنّ القناعة كنز لا يفنى [٢] . وكانت بين السابقين الأولين قلة من الأغنياء ،

---

١ صحيح البخاري ٤ – ٤٠٨ – ٤٠٩ .

٢ انظر الماوردي : أدب الدنيا والدين ص ٦٤ .

أمثال عثمان بن عفان وأبي بكر الصديق وسعد بن أبي وقّاص ، وقد اشتهروا بالجود والكرم ، والإحسان إلى إخوانهم الفقراء ، بيد أنهم كانوا يتطوعون بذلك من تلقاء أنفسهم ، لأنّ الزكاة لم تُفرض على المؤمنين إلا في أواخر العهد المكي [1] .

إنّ ظروفاً وأوضاعاً كهذه لم تكن لتشجّع على إيلاء التشريع الاقتصادي كثيراً من العناية والاهتمام : فلا بدّ للمشترع من وضع الصياغة الملائمة للبيئة التي يشرع من أجلها ، ولا جدوى في افتراض شيء قبل توافر أسبابه ودواعيه . ولعلنا ، في ضوء هذا التمهيد ، لا نجد ضيراً في الاعتراف بأن القسم المكي القرآني — وإن صوّر ترَفَ المشركين أبلغَ التصوير — كان أشدّ إنكاراً لشِركهم منه لترَفهم ، لأن منطق الأحداث كان يقضي بمحاربة الوثنية لإقرار التوحيد ، قبل تركيز أسس الاقتصاد لتكوين المجتمع الجديد . وذلك ما استخلصناه في فصل « المكي والمدني » في كتابنا « مباحث في علوم القرآن » [2] ، ووافقَنا على هذا الاستنتاج بعض الباحثين [3] .

ب — القضايا الاجتماعية والاقتصادية في المدينة

كانت هجرة الرسول صلى الله عليه وسلم إلى المدينة صفحة جديدة في تاريخ الدعوة الإسلامية . تغيّر كثير من الأوضاع ، وتأهّب المؤمنون من المهاجرين والأنصار للوقوف من قضايا الاجتماع والاقتصاد موقفاً جديداً يناسب المجتمع الزراعي الجديد : لقد أمست المدينة في آن واحد مركزاً للدعوة ومنطلقاً للإصلاح في جميع الميادين ، وتحرّك المنطق التشريعي

---

١ انظر أخبار أولئك الصحابة الكرام في سيرة الرسول لابن هشام . طبعة القاهرة .

٢ انظر من كتابنا هذا بوجه خاص الصفحات التالية .

٣ قارن بيلاشير Blachère, Introduction au Coran, 1, 6

في نفوس الصحابة الكرام بما كان يعالجه الرسول من الوقائع والأحداث في ضوء الوحي والتنزيل . وكان صواباً ما ذهب إليه ابن حزم وسواه من أن كثيراً من الأحكام المنسوخة نزل في مكة ، وأن أغلب الآيات الناسخة نزل في المدينة [1] . ومن الواضح أن تصويبنا لهذا الرأي يرتدّ إلى رسم الخطوات المتدرّجة الحكيمة في إضفاء الصيغة التشريعية النهائية لمثل هذا الموضوع أكثر مما يرتدّ إلى المفهوم « التقليدي » للناسخ والمنسوخ [2] . وإنّ هذا ليَصْدُق ، أوّلَ ما يصدق ، على الأحكام الشرعية التي تناولت المسألة الاقتصادية . فإن كان الطابع الروحي هو الذي برز وساد في النوازل المكية ، فإنّ الذي بدأ يبرز في المدينة ويسود هو الطابع الاجتماعي الذي سرعان ما احتوى شؤون المال والاقتصاد . وحسبنا أن نلقي نظرة على سيرة الرسول الكريم في مغازيه لنشهد كيف كان يوزع الغنائم والأنفال ، من نحو ، وكيف كان يفصّل ما أجمله القرآن من أحكام المواريث ، من نحو آخر [3] وحين نذكر أن القرآن نفسه جعل من سنّة النبي العملية ، كأحاديثه القولية، مصدراً من مصادر التشريع [4] ، ندرك أهمية ما وصل إلينا من تلك الأحكام ، ونلاحظ وفرتها في الوقت نفسه .

وأول ما فكر به النبي صلى الله عليه وسلم لإرساء قواعد الإصلاح ، وإيجاد التوازن في المدينة ، مبدأ المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار [5] . أما المهاجرون فقد رأينا أكثرهم فقراء ، وكان طبيعياً أن تكون القلة من أغنيائهم قد خلّفت في مكة ما تملكه من مال وعقار . وأما الأنصار فكانوا

---

١ الناسخ والمنسوخ (لابن حزم) ص ٣١٩ .

٢ ذلك بأن لنا رأياً في الناسخ والمنسوخ عرضناه بوضوح في كتابنا « مباحث في علوم القرآن » . وليس لدينا هنا مجال للخوض فيه .

٣ Goldziher, Le dogme et la loi de l'Islam,

٤ سورة الحشر ، الآية ٧ .

٥ تاريخ أبي الفداء ١ – ١٢٧ ومنهاج السنة (لابن تيمية) ٤ – ٩٦ – ٩٧ .

مضرب الأمثال في الإيثار ، كما قال القرآن : « ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة ، ومن يُوشحّ نفسه فأولئك هم المفلحون » [1] .

أراد الأنصار مثلاً أن يتقاسموا نخيلهم مع إخوانهم الجدد في العقيدة ، ثم اكتفوا ، عملاً بنصيحة النبي ، بأن يتقاسموا الغلال مع الذين شاركوهم العناية بذلك النخيل [2] . وكاد سعد بن الربيع ، أوسع الأنصار ثراءً ، يهب نصف ثروته لأخيه المهاجر عبد الرحمن بن عوف ، لولا أن عبد الرحمن أبى ذلك ومضى إلى السوق يكسب قوته بجدّه وكدّه [3] ، وما لبث أن صار من كبار الأغنياء [4] .

وههنا نستخلص من موقف النبي وتصرّفه أمرين : أحدهما حضّ المهاجرين على العمل وكسب القوت ، حفاظاً على كرامتهم . والآخر هو الإقرار لأهل المدينة بحقّ المِلْكية الخاصة ، وإن كنّا سنرى أنها لم تكن ، في نظر الإسلام ، مِلْكية عين ، بل كانت ملكية انتفاع .

على أن ما أبداه الأنصار من كرم الضيافة لإخوانهم المهاجرين لم يكن كافياً لإزالة التفاوت الذي كان واضحاً بين ذَيْنِك الفريقين من المؤمنين . وإنما حدث التوازن المنشود بعد فيء بني النضير من اليهود : فإن هؤلاء بعد محالفتهم قريشاً ، وبعد تحريضهم على اغتيال الرسول ، ومحاولتهم قتله يوم ذهب يطلب معونتهم في دية قتيلين ، أمرهم النبي بالجلاء وحاصرهم خمس عشرة ليلة طلبوا على أثرها أن يصالحوه . ورضوا بالخروج من بلدهم بعد ستة أشهر من وقعة أُحُد على أن لهم ما حملت

---

١ سورة الحشر ، الآية ٩ .

٢ صحيح البخاري ٢ – ٢٤٤ . و Peltier, œuvres diverses,

٣ Peltier, Livre de la Vente de Bukhari, chapitre 1er p. 4 et 5, ch No. 2 et 3.

٤ صحيح البخاري ٣ – ٢

الإبل ما عدا السلاح [1] . وأقرهم النبي على هذا ، فخلصت أرضهم كلها لبيت المال ، وقد قسم النبي صلوات الله عليه يومئذ ما سوى الأرضين من أموال القوم على المهاجرين الأولين دون الأنصار ، إلا سهل بن حُنَيْف وأبا دُجانة سماك بن خَرَشة فإنهما وصفا للنبي فقرهما فأعطاهما [2] . وفي هذا نزلت الآية : « ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل ، كيلا يكون دُولةً بين الأغنياء منكم » [3] .

وما نطقت به هذه الآية من أن المال لا يجوز أن يكون متداولاً أو محتكراً في طبقة الأغنياء وحدهم ، كان حجر الزاوية في تحقيق العدالة الاجتماعية التي مهّدت للتوازن الاقتصادي السليم في المجتمع الإسلامي . لكنّ هذا المبدأ لم يمنع بعض المفكرين المسلمين من الاعتراف بأن شيئاً من التفاوت بين الطبقات سيظل ملحوظاً ، حتى أوشك الجاحظ أن يعدّه من أسباب التناغم والانسجام في حياة البشر [4] . وكان لزاماً ، مع ذلك ، أن تظهر في الإسلام تلك الدعوةُ الصريحة إلى تحريم كنز المال ، وتفاحش الثروات ، وترك الفقراء يعانون الفاقة والحرمان . ومن هنا كانت في الفقه الإسلامي ، المستقى من الكتاب والسنّة ، تلك القسمة الثنائية لوسائل الكسب المشروعة وغير المشروعة ، انسجاماً مع المبدأ الإسلامي القائل : « حيثما كان العدل فثمّ شرع الله »[5] .

---

١ فتوح البلدان (للبلاذري) ٢٨ .
٢ الأحكام السلطانية (للماوردي) ١٦١ .
٣ سورة الحشر ، الآية ٧ .
٤ نصوص مختارة من أدب الجاحظ (بهامش الكامل للمبرد) ٢ — ٢٥ .
٥ من كلمة لابن قيم الجوزية في « إعلام الموقعين عن رب العالمين » .

٢ ـ وسائل كسب الملكية

أ ـ الوسائل المشروعة

لاكتساب الملكية عند علماء الاقتصاد أربع وسائل أساسية : العمل إما باليد وإما بالآلة ، واستغلال الأراضي بالزرع وإحياء الموات ، والمخاطرة بالتجارة للربح أو الخسارة ، والإثراء بطريق الانتظار . والثلاث الأولى كلها مشروعة بشروط نذكرها في موضعها . أما الرابعة فمحرمة ، وسوف نعرض لأهم نماذجها ونبيّن سرّ حُرمتها .

والوسيلة الأولى لاكتساب الملكية (وهي العمل) تكاد تشمل بمدلولها الواسع كل الوسائل المشروعة بوجه عام : فالعمل في الإسلام ليس مقصوراً على تنفيذ أحكام الشريعة ، ولا منحصراً في أداء العبادات والشعائر ، بل يتناول جميع وجوه النشاط والحركة الفاعلة الإيجابية ، سواء أكان باليد أم بالآلة ، في الأرض أم في المصنع ، وفي التجارة الفردية أم بالمشاركة، وسواء أطلب العمّال تحقيق الضروري من حاجاتهم أم أرادوا الدنيا وزينتها ، وشيئاً فوق الكفاية فيها : « من كان يريد الحياة الدنيا وزينتها نُوفّ إليهم أعمالَهم فيها ، وهم فيها لا يبخسون »[١] .

بيد أننا جرياً على ما يستوعبه « الوعاء الاقتصادي » من وسائل التملك ، نؤثر أن نأخذ بتقسيم تلك الوسائل على النحو الذي أوضحناه آنفاً ، لتكون الزراعة والتجارة وسيلتين مستقلتين عن العمل ومضمونه الخاص به . وعلى هذا ، نقصد بالعمل الآن الاحتراف القائم على مزاولة اليد لأشياء

---

١ سورة هود ، الآية ١٥ .

باتت الآلة تعوّضها في أكثر الأحيان ، وإن كانت اليد هي التي تحرّك تلك الآلة وتنظّمها حتى الآن .

وإشادة القرآن بهذا النوع من العمل اليدوي واضحة في مثل قوله تعالى : « ليأكلوا من ثمره وما عملته أيديهم ، أفلا يشكرون »[1] . فالبشر ، من خلال هذه الآية ، يأكلون مما عملت أيديهم ، مثلما يأكلون مما أنعم الله عليهم به من طيب الثمرات . ومن الممكن أيضاً أن نستنبط ، بدون تعسّف ، أن السعي المطلوب من الإنسان هو العمل اليدوي بالدرجة الأولى ثم ما يعوّضه من الإشراف على الأجهزة والآلات بعد ذاك في مثل قوله تعالى : « وأن ليس للإنسان إلا ما سعى . وأن سعيه سوف يرى . ثم يُجزاه الجزاء الأوفى »[2] . وبجانب هذا المدلول الصريح يدخل مفهوم المسؤولية الفردية عن كل عمل أو سعي يأتيهما الإنسان ، في كل آية دعت إلى الحركة الإيجابية في هذه الحياة ، كقوله تعالى : « وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون »[3] . وقوله : « ولتسألُنّ عما كنتم تعملون »[4] .

وفي أحاديث النبي القولية وسننه العملية إبراز لمكانة العمل اليدوي ولو كان حرفة يزدري المجتمع أصحابها : « لأن يأخذ أحدكم حبلاً ، فيأتي بحزمة من الحطب على ظهره ، فيبيعها ، فيكفّ بها وجهه ، خيرٌ له من أن يسأل الناس ، أعطوه أو منعوه »[5]. « من أمسى كالّاً من عمل يده أمسى مغفوراً له »[6] . « ما أكل أحدٌ طعاماً قطّ خيراً من أن يأكل

---

١ سورة يس ، الآية ٣٥ .
٢ سورة النجم ، الآيات ٣٩ – ٤١ .
٣ سورة التوبة ، الآية ١٠٥ .
٤ سورة النحل ، الآية ٩٣ .
٥ الترغيب والترهيب للمنذري .
٦ المصدر نفسه .

من عمل يده ، وإن نبي الله داوود عليه السلام كان يأكل من عمل يده »[1] ، « إن أشرف الكسب كسب الرجل من يده »[2] .

وفي عصرنا هذا ، عصر التقدم العلمي والتسارع « التكنولوجي » ، الذي يهيمن فيه الإنسان على ما اخترعه من الآلات والأجهزة الدقيقة بفضل « التكنيك » أو الصناعة الفنية ، لانعدم في النصوص الدينية توجيهات رائعة إلى إتقان الصناعات والأعمال ، كقوله صلوات الله عليه ، : « إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنه »[3] ، وفي بحثنا الذي سبق من هذا الكتاب عن « القيم الإسلامية والتسارع التكنولوجي والحضاري »[4] ، عرضنا للبراهين والمؤيدات التي لا سبيل إلى إنكارها في هذا الموضوع .

والواقع التاريخي يؤكد أن المسلمين ، ابتداءً من عصر النبوة ، أقبلوا على الصناعات الشائعة في زمانهم يجيدونها ويحاولون التفوق في صناعتها على غيرهم من الشعوب ، ولا سيما على أثر الفتوح التي أتاحت للجميع فرص العمل والتصنيع ، ففضلاً عن إتقانهم أدوات المنزل ، وآلات الحرف ، وصنوف الأزياء ، عنوا عناية خاصة بالصناعة العسكرية من دروع ودرق ومجنّات لأسلحة الدفاع ، وسيوف ورماح لأسلحة القتال[5] .

ولقد مضى فقهاء الإسلام على اعتبار الأعمال الفنية كلها فروض كفاية : فعلى الأمة ممثّلة في أولي الأمر أن تسعى لإظهار أصحاب الخبرة والاختصاص من المهندسين والأطبّاء ورجال الأعمال ، الذين يتكفلون بتنظيم المرافق العامة و « تشغيل » اليد العاملة ، ولو تقاصرت همة الحاكم

---

١ رواه الشيخان .

٢ رواه الإمام أحمد في مسنده .

٣ رواه البيهقي في سننه .

٤ أنظر في كتابنا هذا « معالم الشريعة الإسلامية » الباب الثالث ، الفصل الثاني منه صفحة ١٥٧ .

٥ قارن بالفن الحربي في صدر الإسلام للأستاذ عبد الرزاق فرعون .

عن القيام بهذا الواجب فعلى الأمة أن تحمله على أدائه أو تسعى إلى تغييره ، ليكون الذي يقوم به في موضع ذلك المقصر [1] .

ومع ذلك ، نجد أن العمل بأجر هو الذي أحاطته الشريعة الإسلامية بكثير من الضمانات ، وأفسحت له أكبر المجال ، وخصّت القائمين به بأوفر الحظوظ والحقوق . وهو في نظر الفقهاء على قسمين : عمل عام يستحق القائم به الأجر تبعاً لمقدار عمله . وعمل خاص لا يستحق فيه الأجر إلا بمقدار استمراره ، وقرّروا أن أجور الأعمال تقدّر بقيمتها أو بالمدة الزمنية التي قضاها العامل لإتمامها ، وأن تكليف العمال لا يجوز إلا في نطاق القدرة البشرية ، لأنه لا تكليف إلا بالمستطاع ، مصداقاً لقوله تعالى : « لا يكلف الله نفساً إلا وسعها » [2] ، وقياساً على قول النبي صلوات الله عليه في شأن العبيد : « لا تكلفوهم من الأعمال ما لا يطيقون . فإن كلفتموهم فأعينوهم » [3] . وفي ضوء هذا الحديث تقف الشريعة اليوم مع التقليل من ساعات العمل ، لكيلا يكلف العمال فوق طاقتهم ، وتسلك في باب « الإعانة » كلّ تعويض إضافي يناله العمال إذا ضاعفوا عملهم وإنتاجهم .

وفي باب البيوع لدى الحديث عن « الأجرة » — أي أجر العامل على عمله — الذي عقده الإمام البخاري في « صحيحه » مجموعة طيبة من الأحاديث تؤكد صيانة أجور العمال ، وتعجيل أدائها إليهم ، وتأمين نفقاتهم ، وضمان راحتهم ، وحماية المجتمع لهم . ولمّا نقل بلتييه إلى الفرنسية أحاديث هذا الباب برمّتها ، وعلّق عليها [4] ، أقرّ كل من قرأها

---

١ انظر كتاب الموافقات للشاطبي عند الكلام على فرض الكفاية ١ — ١١٩ — ١٢٤ .

٢ سورة البقرة . الآية الأخيرة فيها .

٣ انظر سيرة ابن هشام (بهامش الروض الأنف للسهيلي) ٧٨ .

٤ Peltier, œuvres diverses de Bukhari, chap. XV, Livre des Ventes, Paris.

قراءةً واعية بأنها سبقت أحدث التحديدات لحقوق العمال، بتعبيرها الاجتماعي الشامل ، وصياغتها الاقتصادية الدقيقة ، وإن اصطبغت كأكثر أحاديث الرسول بطابع الترغيب والترهيب ، حثاً على مكارم الأخلاق ، وصيانةً لقيم الدين .

ومن هذه الأحاديث نستخلص على سبيل المثال أن صيانة أجور العمال قد استوجبت إنذار آكليها والمفرّطين بها بحرب من الله . قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما يرويه عن ربه تبارك وتعالى : « قال الله عزّ وجلّ : ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة : رجل أعطى بي ثم غدر ، ورجل باع حراً فأكل ثمنه ، ورجل استأجر أجيراً فاستوفى منه ولم يعطه أجره » [1] .

ونستخلص أيضاً أن أداء هذه الحقوق كاملة لا يكفي ، بل لا بدّ من التعجيل بأدائها ، لأن العمال بحاجة شديدة إليها : « أعطوا الأجير حقه قبل أن يجفّ عرقه » [2]

وتأمين ما يحتاج إليه العمال من النفقات العائلية صريح في تلك الأحاديث : أولاً لأن الرسول الكريم كان يعطي الآهل حظين ويعطي العزب حظاً واحداً [3] ، وثانياً لقوله صلوات الله عليه في شأن كل من أدى عملاً أو تولى وظيفة : « من ولي لنا عملاً وليس له منزل فليتخذ منزلاً ، أو ليست له زوجة فليتزوج ، أو ليس له دابة فليتخذ دابة » [4] ، ولا ريب في أن هذا واردٌ أصلاً في شأن من يلي عملاً عاماً ، لكن روح الشريعة

---

١ الحديث في صحيح البخاري من رواية الصحابي الجليل الزبير بن العوام .

٢ ذكره البغوي في « المصابيح » وعده من الصحاح . وفي البخاري أحاديث أخرى بمعناه لكننا أثبتنا هذا لشهرته ولتأكيد صحته .

٣ قارن صحيح البخاري بكتاب الأموال لأبي عبيد القاسم بن سلام ٢٤٢ .

٤ قارن بمسند الإمام أحمد .

تقضي باعتباره مبدأً شاملاً للجميع ، ولمن يعملون بأيديهم بوجه شديد الخصوصية .

ويشبه هذا في شمول المبدأ ضمان الراحة للعمال ، في مثل قوله صلوات الله عليه : « إن لنفسك عليك حقاً ، وإن لجسدك عليك حقاً ، وإن لزوجك عليك حقاً ، وإن لعينك عليك حقاً »[1] ، وعلى هذا يدخل في الحرمة المغلّظة كل استغلال من أرباب العمل لما يسمّى بلغة الاقتصاد « أوقات الفراغ التجارية » ، وهو قطعاً من أبشع ضروب الاستغلال .

وأهم من ذلك كلّه أن في تلك الأحاديث دعوة إلى حماية المجتمع للعمال ، بتوفير الضمانات لهم فيما يسمى اليوم بتقديمات العجز والمرض والشيخوخة وحماية الأسرة بعد الوفاة ، وأصرح ما في الباب قوله عليه الصلاة والسلام : « من ترك مالاً فلورثته ، ومن ترك ضياعاً (أي ورثة) أو كلاً (أي ذرية ضعفاء) فليأتني فأنا مولاه »[2] . ومن شرح أبي عبيد لهذا الحديث نستنتج أنّ للذرية الضعفاء في بيت المال حقاً ، فإنه قال في كتاب الأموال : « الكَلّ — بفتح الكاف — كل عيّل والذرية منهم ، فجعل صلى الله عليه وسلم للذرية في المال (أي مال الدولة) حقاً ضمنه لهم »[3] ، وواضحٌ أنّ هذا مستلهم من قوله تعالى في سورة النساء : « ولْيَخْشَ الذين لو تركوا مِن خَلْفِهِم ذريةً ضعافاً خافوا عليهم ، فليتّقوا الله وليقولوا قولاً سديداً » . ويؤكّده من جهة أخرى حقّ الفقراء والمساكين في مصارف الزكاة الثمانية « إنما الصدقات للفقراء والمساكين ... » كما يؤكده قوله تعالى بوجه عام : « والذين في أموالهم حق معلوم ، للسائل والمحروم » .

---

١ رواه الشيخان بألفاظ متقاربة ، واللفظ هنا من صحيح البخاري .

٢ قارن صحيح البخاري بكتاب الأموال ٢٣٧ .

٣ كتاب الأموال لأبي عبيد ٢٣٧ .

وإذا علمنا أن تقدمات العجز والمرض والشيخوخة كُفلت منذ صدر الإسلام لأهل الذمة فكفالتها للعمال المسلمين أولى وأجدر . وقصة عمر بن الخطاب مع اليهودي العاجز الضعيف مشهورة ، حين قال له : « ما أنصفناك ، أن أكلنا شبيبتك ثم ضيّعناك عند الكبر »[1] .

وإن هذا كله ليؤيد رأي من قال : لا ترفض الشريعة الإسلامية أيّ تطوير فعلي إيجابي يقترحه رجال الاقتصاد والاجتماع لتحسين أوضاع العمال ، فالعبرة بجوهر الأشياء لا بالمظاهر والأشكال .

واستخراج ما في الأرض من غلال وخيرات بالزرع أو إحياء الموات ، هو في الإسلام الوسيلة الثانية المشروعة من وسائل كسب المال . وقد كان بديهياً أن يدعو رسول الله إلى العناية بالزرع لدى مقدمه إلى المدينة ، وبعد زمن يسير من إقامته فيها ، لأن أرض المدينة كانت صالحة للزراعة من ناحية ، ولأن المهاجرين من مكة كانوا مضطرين إلى كسب قوتهم بمشاركة إخوانهم المزارعين الأنصار من ناحية ثانية ، ولأن الزرع عمارة للأرض كما أمر الله بالدرجة الأولى . وهذا يفسّر لنا في أحاديث الرسول ذلك الاتجاه المزدوج في كل عمل زراعي إلى تحسين الوضع المادي وإحياء الروح الديني . ومن الأول قوله عليه الصلاة والسلام : « من كانت له أرض فليزرعها ، فإن لم يستطع وعجز عنها فليمنحها أخاه المسلم ، ولا يؤجّرهُ إياها »[2] ، لأن الغرض إتمام عمارة الأرض كيفما يتمّ التعمير ، ومن الثاني قوله صلوات الله عليه : « ما من مؤمن يغرس غرساً أو يزرع زرعاً ، فيأكل منه إنسان أو بهيمة أو طير إلا كان له به صدقة »[3] ، لأن الزارع يحقق إرادة الله باستخراج ما في الأرض من غلال وخيرات .

---

١ كتاب الخراج لأبي يوسف .

٢ انظر تهذيب ابن القيم لسنن أبي داود ٥ – ٥٦ – ٥٧ .

٣ قارن بالترغيب والترهيب (للمنذري) .

وهذا الازدواج بين رعاية الوضع المادي والانسجام مع الروح الديني لم تكن له في النهاية إلا نتيجة واحدة : تكوين الدوافع لاستمرار الإنتاج ومضاعفته ، حتى لا تبقى في الكون أرض بدون استصلاح ، وتُنْبتَ حتى القيعان ، ويتحرك حتى الجماد ، ويحيا حتى الموات ، وابتغاء الوصول إلى مثل هذه النتيجة قال النبي الكريم : « من أحيا أرضاً ميتة فهي له »[1] . وتأكيداً للرغبة في تحقق الإنتاج قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في رواية أخرى : « عاديّ الأرض لله ولرسوله ، ثم لكم من بعد ، فمن أحيا أرضاً ميتة فهي له ، وليس لمحتجز حق بعد ثلاث سنين »[2] ، وهكذا جعل عليه الصلاة والسلام مدة السنين الثلاث ميقاتاً كافياً لاستبانة القدرة على الإحياء لدى من وضع يده على الأرض الموات ، فإن عجز عن ذلك خلال الأجل الموقوت عادت الأرض ملكاً للجماعة ، أو كما قال النبي في تعبيره الديني : « لله ولرسوله » ، ولم يكن حينئذ من حق أيّ فرد من الأفراد أن « يحتجز » الملك « المشاع » ، لئلا يتحول احتجازه ضرباً من « الإقطاع » .

ولا ندرك ما في هذه التعاليم من تحديد دقيق « للوعاء الاقتصادي » إلا إذا أبرزنا بأسلوب المقارنة ما امتازت به على القانون الوضعي المستمدّ من القانون الفرنسي، والمعمول به حتى اليوم في كثير من البلدان العربية . فعلى حين ربطت النظرية الإسلامية حق الملكية بالقدرة على الإنتاج خلال مدة زمنية معقولة ، ربطت النظرية الوضعية هذا الحق بمفهوم « الأمر الواقع » حين جعلت « وضع اليد » خلال خمس عشرة سنة كافياً لتملك الأرض ، سواء أأحييت أم تُركت مواتاً .

ولقد اشترطت النظرية الإسلامية شروطاً كثيرة لاعتبار الأرض

---

١ قارن خراج أبي يوسف بخراج يحيى بن آدم .

٢ خراج أبي يوسف عن ليث عن طاورس .

«أمواتاً» ، فهي الأرض التي تعذّر زرعها لانقطاع الماء عنها ، أو لغمره لها ، أو لأن طينتها غير صالحة ابتداءً للإنبات [1] . « ويشترط لاعتبارها مواتاً ألا يكون منتفعاً بها فعلاً بطريق أخرى من طرق الانتفاع غير الزرع ، كأن تكون قريبة من المدينة أو القرية بحيث يكون أهل القرية منتفعين بها فعلاً في مرافقهم ، فإن هذا النوع من الأراضي لا يكون مواتاً بالفعل ، فهو يتخذ إمّا مرابض للحيوان ، أو ملاعب للخيل ، أو مُستراضاً للرياضة البدنية ونحو ذلك . ولذلك قرر الفقهاء أنه يشترط لاعتبار الأرض مواتاً أن تكون بعيدة عن العمران ، لكيلا تكون مرفقاً من مرافقه ، أو يُتوقّع أن تكون من مرافقه » [2] .

ثم إن النظرية الإسلامية — مع تقريرها أن الإحياء وحده سبب للملكية — منعت أن يكون احتجاز الأرض (أي وضع حاجز عليها أو سور حولها) مُثبتاً لملكيتها ، فلا يثبت مثل هذا الاحتجاز إلا حقّ الأولوية ، بحيث لو اختار شخص أرضاً ليقوم بإحيائها فليس لغيره أن ينتزعها منه ، لأنه هو الأولى بها . لكن الاكتفاء بالحيازة والاحتجاز ، من غير سعي إلى الإحياء ، ظلم مبين ، سواء أكان بسبب العجز أم التهاون « لأنه « تجميد » لهذه الأرض التي كان يحتمل أن « يعمرها » من تتوافر له وسائل عمارتها لذلك وردت في بعض روايات إحياء الموات ، فوق اشتراط السنين الثلاث ، هذه العبارة النبوية على سبيل الإيضاح والتعليل : « وليس لعِرق ظالمٍ حقّ » [3] . وما العِرق الظالم إلا عِرق المحتجز الذي يمنع نفسه وغيره بذلك الاحتجاز من كل نفع وانتفاع .

---

١ التكافل الاجتماعي في الإسلام (لمحمد أبي زهرة) ص ٤٧ .

٢ المرجع نفسه ص ٤٧ — ٤٨ .

٣ انظر خراج أبي يوسف تعليقاً على قول أبي حنيفة : « الإحياء سبب للملكية ، ولكن شرطها إذن الإمام » .

وبرُغم هذه الشروط الواضحة التي رافقت « إحياء الموات » ، عرّضت هذه النظرية الإسلامية لبعض الشبهات رغبةُ الفقهاء في التقسيم والتفريع والتبويب ، عندما استخدم هؤلاء عبارة « الإقطاع » بدلاً من « إحياء الموات » . ولئن صحّ في السيرة النبوية أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أقطع أناساً من مُزَيْنة أو جُهَيْنة أرضاً فمعناه أنه أعطاهم قطعة من الأرض ليعمروها ويستخرجوا غلالها وخيراتها ، لا ليتملكوا « عينها » أو « رَقبتَها » ، فإن عجزوا عن عمرانها وُجّهت إلى غيرهم ليعمروها ، وهذا ما حصل فعلاً ، فإن بني مُزَيْنة لم يتمكّنوا من استصلاحها وزراعتها فأعطيت لآخرين فاستصلحوها . ولما احتكم القوم إلى عمر قال : « من كانت له أرض ثم تركها ثلاث سنين لا يعمرها ، فعمرها قوم آخرون فهم أحقّ بها » [1] . لكنّ بعض الفقهاء لمّا مرّوا بلفظة الإقطاع استطرفوها ، فعبّروا بها في موضعين : أحدهما إحياء الموات ، والآخر نظام الالتزام لدى جباية الخراج ، وإذا هم يقترحون تسمية هذا النظام « بنظام الإقطاع » ، ويجعلونه على نوعين : إقطاع تمليك ، وإقطاع استغلال ، ويقسمون أولهما إلى موات وعامر [2] ، وينسون ما في هذه « التسميات » و « التقسيمات » من إيهام الناس ، باسم الإسلام ، بأنّ من حقّ أحدهم في بعض الأحوال أن يملك أرضاً ملكاً حقيقياً وهو خامل بليد لا يقوم بأي التزام !

ولولا أنّا الآن نتعرض فقط لوسائل التملك المشروعة لسَردْنا صوراً من التجاوزات التي ارتكبت عند جباية الخراج انطلاقاً من نظام الإقطاع هذا بعد أن تحوّل من مفهومه الأصيل « الالتزام » ، إلى صنوف الحماية والإلجاء والإيغار والقبالة والضمان ، وأكل أموال الناس بالباطل

١ قارن بكتابنا « النظم الإسلامية : نشأتها وتطورها » ص ٣٦١ .
٢ الأحكام السلطانية (للماوردي) ص ١٨٣ .

والولوغ في الإثم والحرام . إلاّ أنّا سنعود إلى ذلك كله بعد قليل لدى الكلام على الكسب بالانتظار ، وهو الذي نبهنا منذ البداية إلى أنه بجميع صوره محرّم في الإسلام .

وجدير بالذكر أنّ ما نوّهنا عنه من تساهل بعض الفقهاء في طائفة من « التجاوزات » ، يقابله ما نُقل عن فقهاء آخرين من تشدّد لا مسوّغ له ، ولا دليل عليه ، في مسائل « المزارعة » و « إجارة الأراضي الزراعية » و « أراضي الحمى » .

فبعض الحنفية وبعض الزيدية منعوا الزراعة ، مع أنها مشاركة في إنتاج الزرع ومخاطرة بالربح أو بالخسارة ، وهي بهذا تخلو خلواً تاماً من شبهة الكسب بالانتظار ، والجمهور على إباحتها ، استناداً لقوله عليه الصلاة والسلام : « إذا كان لك أرض فازرعها ، أو ادفعها إلى أخيك يزرعها » .

والظاهرية — مع إباحتهم للمزارعة — منعوا إجارة الأراضي الزراعية ، لأنهم توهموا أن من يدفع أرضه بالإجارة ينتظر الكسب من غير مخاطرة ، فكأنها صورة من الربا العَجْلان ! وكان جواب الجمهور في إباحة الإجارة حاسماً لا يقبل النقاش ، إذ قالوا : « إن الإجارة دفع عينٍ مُغلّة مملوكة ، ولواضع اليد عليها اختصاص يبيح استغلالها بكل الطرق . والعينُ المُغلّة تفترق عن النقود في أن النقود لا غلة لها إلا بالاسترباح بالتصرف فيها ، فغلّتُها من عمل العامل فيها ، لا من ذاتها ، بخلاف الأرض فإن غلتها من ذاتها مع عمل العامل ، على أن إجارة الأراضي الزراعية أقرب إلى باب الإنتاج بالزرع ، وليست حصةُ المؤجر بالإجارة إلا جزءاً مما تنتجه الأرض ، فإن كان لها شبه بالكسب بطريق الانتظار فشبهها أقوى بالكسب بطريق الزرع »[1] .

---

[1] قارن بالتكافل الاجتماعي في الإسلام ص ٤٤ .

ومن استند في منع الإجارة إلى منطوق الحديث لم يستشفّ روحه ومغزاه : فقول الرسول الكريم لمن عجز عن إحياء الأرض الميتة : « فليمنحها أخاه المسلم ، ولا يؤجره إياها » منعٌ لمن ثبت عجزُه ، ولم يكن له قِبَلٌ بالمخاطرة ، وهو بعد ثبوت عجزه لم يعد مالكاً حقّ التصرف بالأرض التي دُفعت إليه لإحيائها ولم يستطع إلى ذلك سبيلاً ، فكان عليه أن يدفعها إلى من كان أقدر منه على إحيائها ، من غير أن يؤجره إياها .

وآخر ما نحسم به أمر الإجارة ، أن جوازها قائم على ما فيها من مشاركة في الخسارة وليس في الربح وحده . وأوضح ما يكون ذلك حين تجتاح الأرض آفةٌ فتفسدها ، فلا بدّ حينئذ من وضع الأجرة عنها ، قياساً على ما ذكره الفقهاء في باب وضع الجوائح من سقوط الواجبات المرتبطة بما أهلكته الجوائح والآفات . وقد أشار إلى هذا ابن تيمية في فتاواه ، وبه أخذ القانون المصري المدني [1] .

أما مسألة « الحمى » فيُلتمس البحث فيها من زوايا ثلاث : منحة الدولة ، والوقف العام ، والتمهيد للتأميم . وعلى هذه الزوايا الثلاث دلّت الوقائع والأحداث .

وفي منحة الدولة قال رسول الله : « لا حمى إلا حمى الله ورسوله » [2] وذلك عندما أعطى الرسول صلوات الله عليه لبعض صحابته الميسورين (كأبي بكر وعمر والزبير بن العوام) قطعاً من الأراضي التي صارت في حوزة المسلمين ، تكريماً لهم وتقديراً للخدمات الجُلّى التي أدّوْها للأمة كلها ، وإشادةً ببلائهم الحسن في إعلاء كلمة الله [3] . وهذا الحمى

---

[1] انظر فتاوى ابن تيمية وقارن بالتكافل الاجتماعي ص ٤٤ .

[2] انظر صحيح البخاري وقارن بـ Peltier, op. cit., chap. II, 60, 61

[3] انظر الأحكام السلطانية (للماوردي) ص ٤١٠ .

التي اتخذ شكل المكافأة الرمزية ، ما دام منحةً من الدولة باسم الأمة كلها ، له أشباه ونظائر في الدول كلها حتى يوم الناس هذا ، وإذا لم يكن ما أعطي في مقابله للفقراء قد سمّي « بالحمى » فإن تغاير التسمية لا ينبغي أن يغضّ من حقوق هؤلاء ، لأنّ مجرد الفقر كافٍ في الإسلام لتسبيب العطاء ، وما أكثر الأعطيات للفقراء والمساكين واليتامى وأبناء السبيل في هذا المجال ، تعطى إليهم في صورة « حقوق » من الزكاة والغنيمة والفيء والأنفال ، وتظلّ مسجلةً باسمهم في بيت المال !

ويبدو أن الخلفاء الراشدين حسبوا أن « حماية » الأراضي من خصوصيات الرسول الكريم ، لما في حديثه من صيغة الحصر : « لا حمى إلا حمى الله ورسوله » ، فلم تطوّع لهم أنفسهم أن يحموا أرضاً إلا إذا شرطوا في مقابل « الحمى » عملاً ، كما رووا عن عمر بن الخطاب أنه لما كافأ بعض عماله بأرض من أراضي الحمى فرض عليه أن يقوم بإطعام خيل الجند ، والعناية بأمرها [1] . وما ينطوي عليه هذا التصرف من ورع بالغ لم يكن إلا انعكاساً لتأثير التعاليم النبوية التي حصرت وسائل التملك في كسب الإنسان ونشاطه وحركته الإيجابية الفعلية ، وقد حالت حيطتهم الشديدة هذه دون عقد مشابهة بين « الحمى » بمدلوله الخاص و « الهبة » بمعناها العام ، لأنّ الواهب يعطي بعض ما يملك ، وله أن يتصرف بما له كيف يشاء ، على حين يعطي الخليفة في الحمى أرضاً للأمة كلها ، وليس له في مثل هذا أن يتصرف تصرف الأفراد .

ونزداد إعجاباً بصنيع الراشدين إذا قابلناه بما أسرف فيه بعض الخلفاء الأمويين من منح أراضي الحمى أحياناً لمن لا يستحقون [2] . والأمثلة على ذلك كثيرة لا مجال لذكرها الآن .

---

١ أبو يوسف : كتاب الخراج ١٥٩ .

٢ الأحكام السلطانية (الماوردي) ص ٣٩٧ .

والحمى في صورة الوقف العام سنّه الرسول نفسه في أكثر من واقعة ، ومضى على سنّته فيه الخلفاء الراشدون : رووا أن النبي صلى الله عليه وسلم صعد جبلاً بالبقيع وقال : « هذا حماي » ، وأشار بيده إلى القاع . وكان قدر ميل في ستة أميال : حماه لخيل المسلمين من الأنصار والمهاجرين [1] . ورووا أنه صلوات الله عليه لمّا صالح أهلَ فدك على أن له نصف أرضهم ونخيلهم ، ولهم النصف الآخر ، جعل النصف الخالص له لجماعة المسلمين ، ولا سيما الفقراء وأبناء السبيل ، ولم يقسمه بين آحاد المسلمين [2] . ورأيناه في فيء بني النضير ، الذي حمل الخير الكثير ، لم يوزّع الأرض على الآحاد ، بل جعل غلالها للفقراء واليتامى والمساكين [3] .

وكما حمى الرسول تلك الأراضي للنفع العام ، حمى عمر بن الخطاب للغاية نفسها أرضاً بالربذة ، وجعل كلأها لجميع المسلمين ، وجاءه أهلها يشكون « يا أمير المؤمنين إنها أرضنا ، قاتلنا عليها في الجاهلية وأسلمنا عليها ، علامَ تحميها ؟ » ، فأطرق أمير المؤمنين ثم قال : « المال مال الله ، والعباد عباد الله ، والله لولا ما أحمل في سبيل الله ما حميتُ من الأرض شبراً في شبر » [4] .

وقد كان في هذا الحمى المتّخذ للنفع العام تمهيد طبيعي لمبدأ التأميم ، ولا سيما حين انتزع عمر ملكية أراضي الحمى من مالكيها دون عوض ولا مقابل ، وخص بها الفقراء دون الأغنياء [5] . وتلك هي الصورة الثالثة من صور أراضي الحمى التي نودّ الآن أن نلقي عليها الأضواء .

---

١ الأحكام السلطانية (للماوردي) ص ١٨٥ .

٢ فتوح البلدان (للبلاذري) ص ٣٧ .

٣ راجع ما سبق بيانه في أول هذا البحث .

٤ قارن التكافل الاجتماعي ص ٤٠ بكتاب الخراج لأبي يوسف والأموال لأبي عبيد .

٥ الخراج لأبي يوسف ص ١٠٤ .

نعرف من كتب التاريخ أنْ قد فُتحت في عهد الفاروق سورية وفلسطين وسواد العراق ، وأكثر أقاليم الفرس ، كما فُتحت مصر وإفريقية من أقاليم الروم . ويومئذ كتب سعد بن أبي وقّاص إلى عمر يطلب قسمة الغنائم بين المسلمين [1] ، على النحو الذين أنزل فيه القرآن في قوله تعالى : « واعلموا انما غنمتم من شيء فانّ لله خُمُسَهُ وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل » [2] ، وكتب أيضاً إلى عمر أبو عبيدة عامر بن الجراح يطلب قسمة المدن وأهلها ، والأرض وما فيها من شجر وزرع [3] ، لكن عمر آثر أن يستشير في ذلك كبار الصحابة وعلماءهم [4] ، إلا أن شيئاً من الخلاف كاد يقع بين أولئك المستشارين ، فرأى عمر أن يحتكم المسلمون إلى عشرة من الأنصار : خمسة من الأوس وخمسة من الخزرج ، ثم خطب في القوم عارضاً رأيه في وقف الأرضين بعمّالها ، ووضع الخراج عليها والجزية على أهلها ، حتى تكون فيئاً عاماً للمسلمين ، ولا سيما للفقراء منهم والمساكين ، اقتداءً بسنّة الرسول الكريم ، قال عمر بصراحة ووضوح : « أرأيتم هذه الثغور لا بدّ لها من رجال يلزمونها ! أرأيتم هذه المدن العظام : لا بدّ لها من أن تشحن بالجيوش ويُدرّ عليها العطاء ! فمن أين يعطى هؤلاء إذا قُسمت الأرضون ومن عليها ؟ [5] » ثم قال : « لقد وجدتُ الحجة في كتاب الله الذي ينطق بالحق » فقرأ الآيات من سورة الحشر : « وما أفاء الله على رسوله منهم » [6] ، وقال : « هذه

---

١ كتاب الخراج (لأبي يوسف) ٢٤ .
٢ سورة الأنفال ، الآية ٤١ .
٣ خراج أبي يوسف ١٤٠ .
٤ الأموال (لأبي عبيد) ١٤ — ١٥ .
٥ خراج أبي يوسف ٢٥ .
٦ سورة الحشر ، الآية ٦ .

نزلت في شأن بني النضير ، ثم قرأ الآية : « وما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل ، كي لا يكون دُولةً بين الأغنياء منكم » [1] ، وقال : « هذه عامّة في القرى كلها » . ثم قرأ قوله تعالى : « للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلاً من الله ورضواناً » [2] ، وقال : « هذه للمهاجرين » ، ثم قرأ الآية بعدها : « والذين تبَوّؤوا الدارَ والإيمانَ من قبلهم يحبّون من هاجر إليهم ، ولا يجدون في صدورهم حاجةً مما أوتوا ، ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خَصاصة » [3] ، وقال : « هذه للأنصار » . ثم ختم بقوله تعالى : « والذين جاؤوا من بعدهم يقولون : ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان » [4] ثم قال : « هذه عامة لمن جاء من بعدهم ، فاستوعبت الآية الناس ، وقد صار هذا الفيء بين هؤلاء جميعاً ، فكيف نقسمه لهؤلاء ونَدَعُ من يجيء بعدهم ؟ » ، وكان جواب القوم لعمر : الرأي رأيك ، فنعمّا قلتَ وما رأيت [5] .

ومع أن بعض كرام الصحابة عارضوا هذا الرأي كعبد الرحمن ابن عوف ، والزبير بن العوّام ، وبلال بن أبي رباح الحبشي ، الذين تمسكوا بآية الغنائم في سورة الأنفال ، ومع أنّ معارضة بعضهم كانت شديدة حتى استغاث عمر بالله منهم قائلاً : « اللهم اكفني بلالاً وأصحابَه » ، ظل أمير المؤمنين مقيماً على اعتقاده بأن الأراضي التي وقع عليها الخلاف لا تدخل في عموم الغنائم ، وأقرّه على منطقه السليم أكابر المهاجرين ،

---

١ سورة الحشر ، الآية ٧ .
٢ سورة الحشر ، الآية ٨ .
٣ سورة الحشر ، الآية ٩ .
٤ سورة الحشر ، الآية ١٠ .
٥ خراج أبي يوسف ٢٥ .

كعلي كرّم الله وجهه ، وعثمان بن عفان ، ومعاذ بن جبل ، وطلحة بن عبد الله رضي الله عنهم أجمعين . حينئذ كتب عمر إلى سعد : « أن ينظر ما أجلب به الناس عليه من كراع أو مال ، فيقسمه بين من حضر من المسلمين ، ويترك الأرضين والأنهار لعمالها ، ليكون ذلك في أعطيات المسلمين »[1] ، وبمثل هذا كتب إلى أبي عبيدة وسائر القوّاد ، مؤكداً أن ما فتحه المسلمون من الأراضي وقفٌ للأمة بجميع أجيالها ، ما دامت فيئاً محبوساً لا ملكاً موروثاً .

صحيح أن الفقهاء والأئمة المجتهدين قد اختلفوا في تفسير رأي عمر في أرض العنوة ، لكنهم على ما يشبه الإجماع في أن الخراج ضُرب على هذا النوع من الأراضي ضرباً مؤبداً يجب أداؤه على المسلمين بوصفهم مجموع المالكين لتلك الأرضين . وربما ألفيْنا في هذا تعليلاً شافياً لما ذهب إليه الشافعية من أن عمر بن الخطاب استطاب يومئذ نفوس المسلمين المحاربين ، فتنازلوا عن حقوقهم في تقسيم تلك الغنائم عليهم برضى منهم وطواعية ، وإن كانت طواعيتهم تلك لم تمنع أمير المؤمنين من انتزاع ملكيتهم دون مقابل ، ابتغاء « حمايتها » و « وقف الانتفاع بها » و « التوطئة لتأميمها » بتحويلها إلى مصلحة الأمة كلها .

ومما يعزّز سلامة هذا التأويل أن عمْرو بن العاص قال للزبير بعد فتح مصر : لا أقسمها حتى أكتب إلى أمير المؤمنين ، ثم كتب إلى عمر فأشار عليه بعدم تقسيمها لتكون فيئاً عاماً لجميع المسلمين . وقال أبو عبيدة القاسم بن سلام معللاً رأي أمير المؤمنين : أراه أراد أن تكون فيئاً « موقوفاً » للمسلمين ما تناسلوا ، يرثه قرن عن قرن[2] . وظل هذا المبدأ

---

١ قارن الأموال (لأبي عبيد) ٥٩ بخراج يحيى بن آدم ٤٨ .
٢ فتوح البلدان (للبلاذري) ٢٢٥ والأموال ٥٨ .

يطبق في عهد عثمان ثم في عهد علي ، ولما حاول بعض الصحابة أن يثنوا علياً عن الأخذ به انتهرهم قائلاً : « إنّ عمر كان رشيد الأمر ، ولن أغيّر شيئاً صنعه عمر »[1] . ولا غرابة في هذا ، فإن علياً كعثمان كانا منذ البداية على رأي عمر مع نفر من أكابر المهاجرين .

وفوق ذلك ، نجد في إحدى الروايات المتعلقة بأراضي الأقاليم التي فُتحت أن عمر بن الخطاب عرض على فقهاء الصحابة موقفه منها بهذه العبارة الواضحة الصريحة : « لو قُسمت هذه الأرضون لم يبقَ لمَنْ بَعْدَكم شيء ! فكيف بمن يأتي من المسلمين ، فيجدون الأرضَ قد انقسمتْ وورِثَتْ عن الآباء وحيزَتْ ؟ ! ما هذا برأيٍ ... وما يكون للذريّة والأرامل بهذا البلد وبغيره من أرض الشام والعراق ؟ ! ! »

ونحن مع العلامة المرحوم الشيخ محمد أبو زهرة فيما استخلصه من هذه العبارة بعد أن نقلها وأوردها ، ولا سيما حين قال : « ونرى عمر يبني رأيه على ثلاثة أمور مَصْلَحيّة : أولها : منع الملْكيّة الكبيرة ، إذ أنّ أراضي تعدّ بألوف الألوف من الأفدنة ستُقْسَم على عشرات الألوف من الناس . وبذلك يكون احتكار للأراضي الزراعية . وثانيها : أن خراج هذه الأراضي إذا مُنعت قسمتُها يكون لمصالح الدولة والجهاد في سبيل الله . وثالثها : أنها لو قُسمت ما كان مالٌ يُنْفَق منه على الضعفاء من اليتامى والأرامل والمساكين . ونراه أقام الرأيَ على المصلحة ، وكان له أن يحتجّ بعمل رسول الله صلى الله عليه وسلم »[2] .

ولسنا الآن بصدد نزع الأراضي من أيدي أصحابها ، ولا بصدد تأميمها أو التمهيد لتأميمها ، وإنما توخّينا بما أثبتناه ههنا إقصاء الصفة

---

[1] قارن أحكام أهل الذمة لابن القيم (بتحقيقنا) ٢ – ٦٦٤ بخراج يحيى بن آدم ٢٣ – ٢٤ .
[2] التكافل الاجتماعي في الإسلام ص ٣٧ .

« الإقطاعية » إقصاءً تاماً عن كل صورة من صور « الحمى » ، ما دمنا لم نقع في شيء ممّا « حماه » النبي أو خلفاؤه الراشدون إلا على تشجيع الزرع والغرس وإحياء الموات من ناحية ، وتحويل الغلال والخيرات والثمرات في الأراضي الزراعية لمصلحة الأمة كلها من ناحية ثانية . وإن في هذا لبرهاناً دامغاً على ما للزراعة من أهمية بالغة بين وسائل التملك المشروعة في الإسلام .

والمخاطرة بالربح أو الخسارة هي الوسيلة الثالثة المشروعة لاكتساب المِلْكيّة ، وهي في نظر الإسلام من أطيب الكسب الحلال . ولها صور متعددة ، أبسطها وأشهرها التجارة بمدلولها العامّ المألوف . وعنصر المخاطرة يبرز في التجارة بمقدار المشاقّ التي يغالبها التاجر لدى نقل البضائع والسلع والأشياء من إقليم ينتجها إلى آخر لا ينتجها . ولما تطورت أساليب التجارة اتّسع محتواها في « الوعاء الاقتصادي » فأضحت شاملة لعقود البيع والشراء في الإقليم الواحد ، وفي المدينة الواحدة أيضاً ، وحتّى في القرية أحياناً ، برغم ما توهّمه بعض رجال الاقتصاد من أن التجارة في الأصل ، ومن حيث المبدأ ، لا ينبغي أن تكون طريقاً طبيعياً لاكتساب الملكية ، لأنها بحد ذاتها ليست إنتاجاً ، ولأن الأصالة مفقودة فيها ، ولأنها مجرد نقل للإنتاج من مكان إلى مكان . وإنها لسذاجة عجيبة من أولئك الاقتصاديين ، إذ غفلوا عن عنصر المخاطرة في التجارة ، وتناسوا ما يتعرّض له التاجر من خطر المواصلات في البر والبحر والجوّ ، وما قد يتعرّض له من الخسارة بدل الربح ، وما قد تتعرض له السلع المنقولة من العطب والتلف ، وتأثير المناخ والأجواء ، ولا سيما عند نقل البضائع من الأقطار النائية التي لا تخلو من المخاطر والأهوال ، ولقد لاحظ القرطبي هذا كله ، بمنطقه الفقهي وحسّه الاقتصادي الذي نمّته أحكام الشرع ، حين قال في تفسيره : « إن النقل من الأقطار ، عمل ذوي الأخطار . أما النقل في داخل الأمصار

فليس عملَ ذوي الأخطار »[1] .

ومما لا ريب فيه أن النبي الكريم عني بالدعوة إلى الاشتغال بالتجارة عنايتَه بالدعوة إلى الزراعة ، وإلى كل حركة فاعلة إيجابية ابتغاء كسب الرزق الحلال. وقد عمل صلوات الله عليه في التجارة، إذ ذهب قبل البعثة إلى الشام بتجارة للسيدة خديجة بنت خويلد مع غلامها ميسرة[2] ، وكان أبو بكر الصديق من أنشط التجار في مكة ، ولم يترك التجارة إلا بعد أن صرفته عنها مشاغل الخلافة وأعباء الحكم[3] . وامتدت تجارة عمر بن الخطاب إلى أقاليم الفرس[4] . وكان التجار من الصحابة يزاولون بأنفسهم أعمالهم التجارية ، ونادراً ما كانوا يجدون الفرصة للراحة والاستجمام ، بل حتى الاغتسال من العرق المتصبّب من أجسادهم ، لكثرة تنقّلهم وحركتهم، فكان الناس يقولون لهم : « هلا اغتسلتم » ![5] .

هذا كله في حياة الرسول الكريم . أما العهد الراشدي فعرف مع حركة الفتوح صنوفاً من التجارة وألواناً . وأما العصور المتوالية بعد ذلك فتنوعت فيها الصفقات والعقود ، وكثرت لدى الفقهاء التخريجات الذكية للمسائل الطارئة المتعلقة بالمعاملات التجارية ، وكانت روح الشريعة الإسلامية هي المهيمنة دائماً على جميع تلك التخريجات ، ما دامت قائمة على عنصر التراضي بين الطرفين أو الأطراف المتعاقدة في البيع والشراء ، وهو العنصر

---

١ انظر أحكام القرآن للقرطبي ، لدى تفسير قوله تعالى من سورة النساء (الآية ٢٩) : « يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم » . وكانت مناسبة ليتحدث القرطبي عما في التجارة من صنوف المخاطرة .

٢ انظر سيرة الرسول (لابن هشام) .

٣ قارن صحيح البخاري (باب البيوع) بشرح النووي على صحيح مسلم (باب البيوع أيضاً) .

٤ مسند الإمام أحمد ٤ — ٤٠٠ .

٥ Peltier, Livre de la vente de Bukhari, chap. XV, 28

الذي اشترطه القرآن لإباحة التجارة وكل ضروب المخاطرة بالربح أو الخسارة في قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارةً عن تراضٍ منكم » [1] .

والقرآن ، فوق ذِكْرِهِ « التجارة » بلفظها الصريح ، أحلّ صور البيوع كلها بشرط خلوها من الربا : « وأحلّ الله البيع وحرّم الربا » [2] ، ولم يرَ بأساً في الإشادة برؤوس الأموال إذا كانت طيبة حلالاً : « وإن تُبتم فلكم رؤوس أموالكم لا تظلمون ولا تُظلمون » [3] ، ودعا إلى القرض الحسن : « من ذا الذي يُقْرِضُ اللهَ قرضاً حسناً ، فيضاعفَه له أضعافاً كثيرة ، والله يَقْبِضُ ويَبْسُطُ ، وإليه تُرْجَعون » [4] ، ودعا إلى إمهال المدين المُعْسر إلى حال اليسار : « وإن كان ذو عُسْرةٍ فنَظِرةٌ إلى ميسرة ، وأن تصدّقوا خيرٌ لكم إن كنتم تعلمون » [5] ، ونادى بكتابة الدَّيْنِ في الصكوك والعقود إذا كان إلى أجل مسمى ، مخافة الوقوع في الظلم من غير قصد ، ومنعاً للضرر والضّرار : « يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدَيْنٍ إلى أجلٍ مسمّى فاكتبوه ، وليكتبْ بينكم كاتب بالعدل ، ولا يأبَ كاتبٌ أنْ يكتب كما علمه الله ، فليكتبْ وليُمْلِل الذي عليه الحق » [6] . ولا ينِي القرآن يشوّق إلى الهجرة في سبيل الله والسفر من بلد إلى آخر ابتغاء الرزق : « ومن يهاجرْ في سبيل الله يجد في الأرض مُراغماً كثيراً وسَعةً ، ومن يخرجْ من بيته مهاجراً إلى الله ورسوله ثم

---

١ سورة النساء ، الآية ٢٩ .
٢ سورة البقرة الآية ٢٧٥ .
٣ سورة البقرة ، الآية ٢٧٩ .
٤ سورة البقرة ، الآية ٢٤٥ .
٥ سورة البقرة ، الآية ٢٨٠ .
٦ سورة البقرة ، الآية ٢٨٢ .

يدركْهُ الموتُ فقد وقع أجرُه على الله »[1] .

والعصر العباسي هو في تاريخ الإسلام العصر الذهبي للتجارة ، بعد أن اشتد خلاط العرب للأعاجم ، ووجدوا في المكاسب التجارية مهنة شريفة ورزقاً حلالاً . وكثر الاستيراد الذي عبّر عنه النبي « بالجلب » وشجع عليه قائلاً : « الجالب مرزوق ، والمحتكر خاطىء[2] . والجلب هو نقل البضائع من إقليم ينتجها إلى آخر لا ينتجها مع احتياجه إليها ، وكثرة الجلب تمنع الضائقة الاقتصادية أو تخفّف من ضغطها ، وهي — وإن لم تكن في ذاتها إنتاجاً — وسيلةٌ من وسائل النفع والخير والترابط بين الناس ، مهما تتباعد أقطارهم وديارهم . وسنرى في غضون حديثنا بعد قليل عن الإثراء بطريق الانتظار لماذا قابل النبي بين الجلب والاحتكار ، مشجعاً على الجلب محرّماً الاحتكار .

ومن البديهي أن الجلب سبب في كثرة العَرْض ، وهو بهذا أنجع وسيلة لمعالجة الأزمات الاقتصادية الناجمة غالباً عن قلة العَرْض وكثرة الطلب . لذلك لجأ عمر بن الخطاب إلى « الاستيراد » أو الجلب من أخصب الأقاليم الإسلامية عام الرمادة. كتب يومذاك عمر إلى واليه على مصر عمرو ابن العاص : « الغوثَ الغوثَ » ، وأجابه عمرو : « ستكون عيرٌ أولها عندك وآخرها عندي »[3] .

لكنّ العصر العباسي لم يكتف بتطوير معاملات الجلب والاستيراد ، بل امتاز فوق ذلك بكثرة التصدير والإنتاج . وفي ظنّنا ، من غير توقّف عند التفصيلات ، أن تكامل الوسائل بين الاستيراد والتصدير هو الذي

---

١ سورة النساء ، الآية ١٠٠ .
٢ الحديث بألفاظ متقاربة في سنن الترمذي وأبي داوود .
٣ سيرة عمر (لابن الجوزي) .

وسّع نطاق التجارة ، الذي استدعى بدوره قيام مؤسسات أو شركات مصرفية ، حتى رجح المستشرق الفرنسي ماسينيون أن أصل نظام المصارف في أوربة إنما يرجع إلى المسلمين [1] . ففي أهم المدن التجارية كان للتجار وكلاء أو عملاء يكتبون إليهم بحال السوق في أقاليمهم ، ويقرضونهم المال ، وكان التجار يكتبون للصيارفة صكوكاً بديونهم بدلاً من أن يدفعوا إليهم نقداً . وكثيراً ما كان التجار يلجؤون إلى تصفية الديون بطريقة التحويل من شخص إلى آخر في المدينة نفسها أو بين مدينتين مختلفتين [2] .

وبفضل ما طرأ على الاستيراد والتصدير من تحسينات ، وتلبيةً لرغبات التجار في تنظيم العقود وتنسيق الشركات ، ابتكر فقهاء العصر العباسي ما لا حصر له من التفريعات والتقسيمات : وإذا نحن أمام أبواب عدة في عقد المرابحة . وعقد التولية ، وعقد السَّلَم ، والمضاربة، والمفاوضة، والضمان،وعقود أخرى لا يتسع لذكرها بحث بمثل هذا الإيجاز : ففي عقد المرابحة يبيع التاجر ما عنده على نسبة معينة من الثمن تشكّل مقدار الربح فيه ، وفي عقد التولية يسدّ التاجر نقص بضائعه بما لدى تاجر آخر ، على أن يكون الدفع بمثل ثمن المبيع [3] ، وفي عقد السّلم يكون المبيع مؤجّلاً ويكون الثمن معجّلاً ، لينتفع بذلك من يملك المال ويتوقع وصول بضائع معينة في المستقبل القريب ، وفي المضاربة يدفع أحد الشريكين مبلغاً من المال ، ويقوم الآخر بكل العمل أو يقوم الأول بعمل قليل [4] ، وفي المفاوضة تتعدّد رؤوس أموال الشركاء مستقلاً بعضها عن بعض ، لكنهم يتقاسمون الربح والخسارة ، وفي شركات الضمان يسهم عدد من

---

1 قارن بكتابنا (النظم الإسلامية) ص ٣٩٧ .

2 ناجي معروف : مدخل إلى تاريخ الحضارة العربية ٧٢ .

3 خراج أبي يوسف ص ١٣٨ .

4 الإباضي : الجوهرة النيرة ، شرح لقدوري ١ — ٣٧٥ .

الأفراد في رأس المال ، ثم يتضامنون في الخسائر والأرباح [1] . وباتت هذه التفريعات الفقهية تشمل جميع أشكال البيوع ، كما تتناول إيجار البيوت والمزارع والحيول [2] ، بشرط خلوّها جميعاً من الكسب والإثراء بطريق الانتظار ، وبشرط مراعاتها للمبدأ الإسلامي العام في قوله عليه الصلاة والسلام : « لا ضرر ولا ضرار [3] .

ب ــ الوسائل غير المشروعة

لقد اتضحت أسباب الحِلّ والإباحة ، وعِلَلُ النّدْب والتشجيع ، في كل واحدة من تلك الوسائل الأساسية المشروعة لاكتساب الملكية ، فهي وسائل طبيعية تستند بالمقام الأول إلى الجهد الذاتي ، تعوّضها أحياناً صور من « توظيف » رؤوس الأموال التي اكتُسبت غالباً بطريق الجهد الذاتي أيضاً . وقبل أن نضيف إليها زُمَراً وفصائلَ ملحقةً بها ، ترتدّ شرعاً إلى « مسوّغات » انتقال الملكية ، من هِبات وأعطيات شخصية ، أو مواريث بين ذوي القربى ، أو وصايا محدّدة بشرائط ، أو نفقات عائلية ، أو أوقاف ذُرّيّة أو خيرية ، أو حقوق في الزكاة المفروضة أو الصدقات الواجبة أو التطوعية ، أو في الغنيمة والفيء والأنفال ، أو في اكتشاف الركاز والثروات المعدنية ، نودّ الآن أن نلقي نظرة على الوسائل الأخرى ، غير المشروعة ، لاكتساب الملكية ، لأنها لم تكن طبيعية ، ولأن الجهد الشخصي فيها منعدم ، ولأنها في الأعمّ الأغلب استغلال من الذين يملكون ولا يعملون للذين يعملون ولا يملكون ، ولأنها في جميع

---

١ انظر كتابنا (النظم الإسلامية) ص ٣٩٨ .

٢ خراج أبي يوسف ١٣٨ .

٣ حديث صحيح مشهور رواه الشيخان .

الأحوال قائمة أساساً على البطالة والبلادة والكسل العقلي والجمود النفسي والعجز أو « التعاجز » عن كل انتاج . ويجمع هذه الوسائل كلّها ما يسمى بلغة الاقتصاد « الإثراء بطريق الانتظار » ، سواء أكان في التعامل بالربا ، أم الاحتكار ، أم الغش والاحتيال ، أم أكل أموال الناس بالباطل أم غصب الحقوق ، في الإلجاء والإيغار والقبالة والتدليس تظاهراً بالكفالة والضمان .

وقد يكون منطقياً أن يقرّر الاقتصاديون ، بموضوعيتهم العلمية القائمة على إدراك قيم الأشياء المادية إدراكاً واقعياً ، أن الإثراء بطريق الانتظار يُسْلَك في عداد وسائل التملك ، بغضّ النظر عمّا يسوده من نزعات الاستغلال التي تنافي أدنى حدٍّ من التكافل الاجتماعي ، وتعارض أبسط مبادىء الأخلاق [1] . لكن النظرة الدينية ، ولا سيما الإسلامية ، مهما تُكْبِر العامل الاقتصادي ، ومهما تفسح له من مجال رحيب ، ومهما تفضّل الغنى على الفقر والسعةَ على الضيق ، ومهما تعزّز مضاعفة الإنتاج في جميع الميادين ، لا يسعها أبداً أن تعترف ولا أن تتسامح بأية صورة من صور الكسب والإثراء من طريق الانتظار ، لأن مؤدّاه — بعبارة شديدة الإيجاز كثيرة الشمول — « أن يُدفع المال إلى الغير لأجل معلوم أو غير معلوم على أن تؤدّى في نظير الأجل أموال هي الربا » ، ومنعَ الإسلام هذا الطريق ، لأنه لا مخاطرة فيه ، إذ أنه كسب لا خسارة فيه ، فهو ربح مستمر من غيرِ أيّ تعرّض للخسارة ، ولأنه يؤدّي إلى أن توجد طائفةٍ من الناس لا تُسهم في أي عمل انتاجي ، وتكون في حال بطالة ، إلا ما تقتضيه متابعةُ الدائنين ، والسير وراءهم ، وعمل الحساب للأرباح بسيطها ومركّبها . ولأن ذلك كسبٌ من غير القيام بأي عمل ، ولأنه

---

[1] سنرى تفصيلا أن الكسب بالانتظار هو والتكافل الاجتماعي نقيضان لا يجتمعان .

كسبٌ غير طبيعي ، كما قال أرسطو ، لأن النقد لا يلد النقد » [1] .

ولا مناص لنا من الاعتراف بأن التعامل بالربا هو أبرز أشكال التملك التي توهم أن النقد ولد نقداً ، لأن مدلول « الربا » لغةً يوحي بمعنى التضخم الذي أشارت إليه الآية صراحةً في قوله تعالى : « وما آتيتم من ربا ليَربُوَ في أموال الناس فلا يربو عند الله » [2] . وذلك هو الربا أضعافاً مضاعفة [3] ، وهو الربا الجليّ الذي كان معروفاً في الجاهلية وحرّمه الإسلام [4] : « يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة ، واتقوا الله لعلكم تفلحون » [5] .

وفي بحثنا عن « المعاملات بين التشريع والتوجيه » [6] أوضحنا أن هذا الربا المحرّم قطعاً بنص القرآن هو ربا النسيئة الذي يكون فيه للرجل على الرجل مال إلى أجل ، فإذا حلّ الأجل طلبه من صاحبه ، فيقول له الذي عليه المال : أخِّرْ عني دَيْنَك وأزيدك على مالك ، فيفعلان ذلك . وأوضحنا أيضاً أنْ قد صوّر القرآن أكَلَةَ هذا النوع من الربا بصورة المتخبط المصروع الذي يقوم بحركات عصبية جنونية : « الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبّطه الشيطان من المسّ ، ذلك بأنهم قالوا إنما البيعُ مثلُ الربا ، وأحلّ الله البيع وحرّم الربا » [7] . ولا نريد الآن أن نخوض في تقسيمات الربا وأشكاله ، ولا التفرقة بين جليّه وخفيّه ، ولا بين ربا النسيئة وربا الفضل ، فكل هذا خارج عن حدود بحثنا في هذا

---

١ التكافل الاجتماعي في الإسلام ، ص ٤٣ .
٢ سورة الروم ، الآية ٣٨ .
٣ تفسير الطبري في تأويل قوله تعالى من سورة آل عمران « لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة »
٤ ابن القيم ، القياس ٢٠٥ .
٥ سورة آل عمران ، الآية ١٣٠ .
٦ راجع ص ١٣٠ من كتابنا هذا « معالم الشريعة الإسلامية » .
٧ سورة البقرة ، الآية ٢٧٦ .

المقام ، ولكن حسبُنا أن نرى مع ابن تيمية أن الزيادة في الربا على رأس المال ليست في مقابل عين ولا عمل ، وأنها استغلال لحاجة الفقير المضطر ، وأنها من أبشع أنواع الظلم واستثمار جهود الآخرين [1] .

والاحتكار كالربا محرّم في الإسلام [2] ، وهو أيضاً كسبٌ بالانتظار ، لأن مؤدّاه عند الفقهاء ورجال الاقتصاد هو ادّخار الحاجات الأساسية والموادّ المطلوبة إلى حين الاضطرار إليها ، واللجوء إلى شرائها بالسعر المرتفع الذي يفرضه المحتكر على الناس فرضاً ، ويكلفهم به مشقةً وعنَتاً ، وهَدْراً لحرية التجارة ، وتَوْهيناً لابتكار الصناعة ، وتضييقاً لفرص الارتزاق والانطلاق ، وتحكّماً في السوق السوداء . وهو بهذا كله خطيئة لا تغتفر ، وإثم لا يطاق . لذلك قال فيه النبي الكريم : « من احتكر فهو خاطىء » [3] أي آثم . وندّد صلوات الله عليه بمن يغلو في الاحتكار حتى أخرجه من دائرة الدين ، وتبرّأ منه كما تبرّأ منه الله : « من احتكر طعاماً أربعين يوماً فقد برىء من الله ، وبرىء الله منه » [4] . وربما استند إلى هذا الحديث من توهّمَ من الفقهاء تخصيصَ الاحتكار الآثم بالموادّ الغذائية ، وكان أولى بهم أن يستخلصوا من إفرادها بالذكر أهميّتها البالغة في حياة الناس ، لأن احتكارها وإخفاءها وصعوبة الحصول عليها قد تُسبّب المجاعة ثم الموتَ من جرّائها ، والأحياء قطعاً أشدّ احتياجاً إليها ، ولكنْ لا دليل من الشرع على أنها وحدها محرّمة بالذات ، بل يدخل معها في مستوى واحد أحياناً الكساءُ الواقي من البرد والحرّ ، والمسكنُ

---

١ ابن تيمية ، اختيارات ، ص ٧٥ . وقارن بالنسفي (شرح المنار) ٢ – ١٠٧ وابن القيم (القياس) ص ٢٠٥ .

٢ الخراج (لأبي يوسف) ٢٠٣ .

٣ رواه مسلم والترمذي وأبو داوود .

٤ رواه الإمام أحمد في مسنده (رقم الحديث ٤٨٨٠) .

المانع من التشرد والضياع ، والمرافق الضرورية في معظم الأحوال . بل جعل بعضُهم من قبيل الاحتكار استيلاءَ الملاّكين الكبار على الأراضي الزراعية بطريق الشراء ، ليمنعوا صغار المزارعين من مغالبتهم في شرائها ، فيتضاعف ما يملكه الأغنياء ، ولا تدركُ الحسرةُ إلا الفقراء ! [1]

وعلى رأي كثير من المحققين ، لا بدّ لتحقّق الاحتكار الآثم من ثلاثة شروط :

أولاً : أن يكون ما احتُكر من الضروريات فاضلاً عن كفايته وكفاية من يمونهم سنة كاملة ، لأن لربّ العائلة في الإسلام أن يدّخر لأهله قُوتَ سنة من الطعام .

ثانياً : أن يستغل المحتكرُ حاجةَ الناس إلى الأشياء ، ويتربّص بهم الغلاء ، ليبيع بأفحش الأثمان كما يشاء .

ثالثاً : أن يوقّت المحتكرُ عمليةَ الاحتكار في الظروف التي تمسّ خلالها حاجةُ الناس إلى الموادّ والسلع والضروريات [2] .

ومن الطريف ربطُ بعض الفقهاء الاحتكارَ « بالتسعير » بين محرّم له ومُبيح : أما أبو حنيفة وأصحابه فغلّظوا تحريمه ، استناداً إلى قول النبي صلى الله عليه وسلم : « لا تسعّروا ، فإنّ المسعّر هو الله » [3] ، وقوله أيضاً : « دَعُوا خَلْقَ الله يكسب بعضهم من بعض » [4] . وحجّتهم في ذلك أن التسعير يؤدّي إلى اختفاء البضائع وتسرّبها إلى السوق السوداء ، ولا نتيجة لذلك إلا حرمان الفقراء ، بسبب ارتفاع الأسعار [5] .

---

١ قارن بالتكافل الاجتماعي في الإسلام ص ٦٠ .
٢ التكافل الاجتماعي (الفقرة الأخيرة من الصفحة ذاتها) .
٣ الكامل (للمبرد) — ١ — ٣٢ .
٤ خراج أبي يوسف ص ٧٥ .
٥ الحسبة في الإسلام (لابن تيمية) ص ٢٩ .

وأما الآخرون فوجدوا في « التسعير » – بشرط تأمين الجلب والاستيراد – أفضلَ علاج للتخفيف من ويلات الاحتكار ، لأن تحديد الأثمان لا يظلم المالك ولا يَثْقُل على المحتاج ، ولأن المستهلك يشتري حينئذ الضروريات بأسعار لا تجاوز الاعتدال . واعتبره هؤلاء تدبيراً « موقّتاً » على كل حال [1] .

لذلك رأينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، في تطبيقه العملي لقاعدة الإسلام « أنْ لا كسب بلا جهد ، ولا جهد بلا جزاء » ، يقابل بين « الجلب » و « الاحتكار » ، فيقول : « الجالب مرزوق ، والمحتكر خاطىء » ، مشيراً بذلك إلى أن ثمرة الجلب هي الحصول على الكسب بالسعي والعمل والعناء ، وأن ثمرة الاحتكار هي الوصول إلى الثراء ، من طريق الانتظار ، بل من طريق الضرر والضرار .

هنا تبرز إذاً القيم الخلقية منسجمةً مع القيم المادية الاقتصادية . وهنا تُستَشَفّ الحكمةُ في تحريم الإسلام تنميةَ المال ، بطريق الغش والاحتيال . قال صلوات الله عليه : « من غشّ فليس منا » [2] . وأكثر ما يكون الغش في البيع والشراء ، حين يغش البائع في السلعة والشاري في العُملة ، أو يكتم البائع ما في سلعته من عيب [3] ، أو يحاول أن يبيع حيواناً قبل مولده ، أو متاعاً قبل وصوله فعلاً إلى السوق [4] . وإلى الصدق في المعاملة دعا النبي البائع والشاري : « البيّعان بالخيار ما لم يتفرقا ، فإن صدقا وبيّنا بُورك لهما في بيعهما ، وإن كتما وكذبا مُحِقت بركةُ بيعهما » [5] ، وفي

---

١ التكافل الاجتماعي ص ٦٢ .
٢ رواه أصحاب السنن ، وهو حديث مشهور . وفي رواية : « من غشنا » .
٣ ابن تيمية ، الفتاوى ٣ – ١٢٠ .
٤ ابن تيمية ، الحسبة في الإسلام ، ص ١١ وما بعدها .
٥ رواه الشيخان .

الترهيب من أكل السحْت والمال الحرام قال عليه الصلاة والسلام : « إنه لا يربو لحمٌ نَبَتَ من سُحْتٍ إلاّ كانت النارُ أولى به » [1] . وأصرح ما في الباب قوله تعالى في سورة البقرة : « ولا تأكلوا أموالكم بالباطل» وقوله تعالى في سورة النساء : « يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارةً عن تراضٍ منكم » ، لأن أكل المال بالباطل قذارة في الضمير ، وفساد في الوجدان ، وعدوان على الإنسان .

ومنعاً للغش والاحتيال والإضرار بالآخرين ، تدخلت الدولة — من طريق رجال الحِسْبة أو الاحتساب — في قمع الأساليب الملتوية التي يلجأ إليها بعض البائعين والتجار ، ترويجاً لبضائعهم ، وتمويهاً على الناس ، وتهرباً من أحكام الشرع الحنيف [2] .

ولئن حُرّم الغشّ وقُمِع ، فتحريم النهب والسلب والغصب والسرقة والابتزاز أوْلى بالشرع وأجدر . وحدّ السرقة في الإسلام معروف : قطع يمين السارق ، كما ورد في صريح القرآن : « والسارقُ والسارقةُ فاقطعوا أيديَهما جزاءً بما كسبا ، نكالاً من الله » [3] . لكنّ إقامة الحدّ مشروطة بتحقّق أمرين : أحدهما أن يبلغ الشيء المسروق نصاباً معيناً ، حتى يكون ذا قيمة ، والآخر أن يكون في « حِرْز » لا مهملاً ولا سائباً [4] . فإن لم يتحقق هذان الشرطان عُوقب السارق « تعزيراً » ، وتُرك للإمام أو من يمثّله تحديد العقوبة رعايةً للمصلحة وتوافُقاً مع الأعراف والبيئات [5] .

لكنّ حِيَل الإقطاعيين الكبار ، للحصول على مزيد من الملكية

---

١ رواه الترمذي في « سننه » .

٢ الحسبة في الإسلام ص ١٥ .

٣ سورة المائدة .

٤ القياس (لابن القيم) ١٠٦ — ١٠٧ .

٥ السياسة الشرعية (لابن تيمية) ٤٧ .

بطريق الانتظار ، وإن لم تدخل بحسب الظاهر في نطاق السرقات ، كانت أدهى ضروب الابتزاز والاغتصاب ، وأدلّها على المكر والخداع ، واستغلال النفوذ والجاه للعبث بحقوق الضعفاء . وفي الماضي ، صَدَقَ هذا أكثرَ ما صدق على عهد بني أمية في ظواهر الإلجاء والإيغار والقبالة والضمان . وما يزال هذا يصدُقُ على عصرنا ويحصل فيه ، وإن تغايرت التسميات والأشكال . ذلك بأن القطائع في العهد الأموي تنوّعت وتكاثرت ، فأمست الأراضي الزراعية ملكاً أو كالملك لبعض العائلات والأشخاص بعد أن كانت من قبل ملكاً للدولة أيامَ الفتوح . ويبدو أن كل قوم آثروا أن يحتفظوا بما يليهم من القطائع لأنفسهم [1] ، على أثر احتراق الديوان في فتنة ابن الأشعث عامَ الجماجم .

ومنذ ذلك الحين ، بدأ نفر من أصحاب النفوذ يمارسون ألواناً من الضغط على الفلاحين والمزارعين ، ولا سيما عند جباية الخراج ، فكانوا يضطرونهم مثلاً إلى الإلجاء [2] : وهو كتابةُ الرجل أرضَه باسم أمير قوي يلجأ إليه ويحتمي به . وحينئذ يقوم صاحب النفوذ بدفع الخراج ، ويتولى ما يتعلق بها من الناحية المالية ، حتى تصير في الغالب إليه ، ويصبح مالكها الوحيد ، وعلى هذا الأساس صارت المراغة ملكاً لمروان بن محمد ، لأن أهلها ألجؤوها إليه وكتبوها باسمه [3] . والمراغة قرية من قرى أذربيجان . ومن ذلك أيضاً أن القرى الكثيرة المتفرقة في أرض البطائح ألجأت إلى مسلمة بن عبد الملك تقوّياً به واعتزازاً واحتماء [4] . وذلك ما حمل بعض الدارسين على عقد مقارنة بين نظام الإلجاء ونظام الحماية الذي كان معروفاً

---

١ الماوردي : الأحكام السلطانية ١٨٣ .
٢ مادة (لجأ) في القاموس المحيط .
٣ فتوح البلدان (للبلاذري) ٣٢٧ .
٤ نفسه ٣٠٢ .

في بلاد فارس والروم تحت اسم Patronage أو Autopragia [1] .

وشبيه بهذا الإلجاء ما اصطُلح على تسميته بالإيغار : وهو أن يوغر الملكُ الرجلَ الأرضَ ، فيجعلها له من غير خراج ، أو هو أن يؤدي الخراج إلى السلطان الأكبر ، فراراً من العمال [2] . وقد أعلن الفقهاء على هذا الإيغار حرباً لا هوادة فيها ، ولم يخشَوْا في ذلك سطوةَ الحكام والأفراد .

ومارس أصحاب الجاه والسلطان ما سمّي بالتقبّل أو القبالة ، وسلكوه في باب الكفالة والضمان . ومؤدّى هذه القبالة أن يجعل الرجل لنفسه قبيلاً أو كفيلاً يحصّل باسمه الخراج ويأخذه لنفسه لقاء أجر معلوم يدفعه إليه . وغالباً ما كان القبيل أو الكفيل من العمال وذوي النفوذ والجاه . وكان هذا سبباً في قسوة نظرة الفقهاء إلى القبالة وعدّها من وسائل التملك الفاسد ، وأكل أموال الناس بالباطل ، والإثراء من طريق الانتظار [3] ، حتى قال فيها الصحابي الجليل عبد الله بن عمر : « ذلك الربا العجلان » [4] ، وقال الماوردي : « فأما تضمين العمال لأموال العُشْر والخراج فباطل لا يتعلق به في الشرع حكم » [5] ، وفي شأنها قال أبو يوسف لأمير المؤمنين هارون الرشيد : « ... ورأيتُ ألاّ تَقَبّلَ شيئاً من السواد ولا غير السواد في البلاد ، فإنّ المتقبّل إذا كان في قبالته فضلٌ عن الخراج عَسَفَ أهلَ الخراج ، وحمل عليهم ما لا يجب عليهم ، وظلمهم ... وفي ذلك وأمثاله خراب البلاد وهلاك الرعية . والمتقبّل لا يبالي بهلاكهم بصلاح أمره في قبالته ... » [6] .

---

١ انظر الخراج والنظم المالية (للدكتور محمد ضياء الدين الريس) ٢٦٨ .

٢ انظر القاموس المحيط ، مادة (وغر) .

٣ قارن الأموال (لأبي عبيد) ٧٠ بأحكام أهل الذمة (لابن القيم) ١ — ١٢٩ .

٤ أحكام أهل الذمة ١ — ١٠٨ .

٥ الماوردي (الأحكام السلطانية) ١٦٨ .

٦ خراج أبي يوسف ١٠٥ .

ولقد كان لهذه القيود التي وُضعت على نظائر تلك الأساليب الملتوية في كسب الملكية نتائج طيبة وثمرات حقيقية ، أدخلت مصلحة الأفراد في مصلحة الجماعة ، وحوّلت ملكية الأفراد — كما سنرى — وظيفةً اجتماعية . لذلك ساغ لنا أن نعبّر « بالوعاء الاقتصادي » الذي يستخدمه الاقتصاديون في باب الضرائب ، كلما أردنا الحديث عمّا جمّعه الأفراد من الأموال والثروات ، وفي نيّتهم منذ البداية أن « يوظّفوه » في أداء الحقوق والواجبات ، والمبادرة إلى الخيرات والأعمال الصالحات .

٣ — مسوغات انتقال الملكية وأهم صورها

إن استيعاب « الوعاء الاقتصادي » لوسائل التملك الطبيعية ، من عمل وزرع ومخاطرة ، بكل صورها ، ورفضه استيعاب كل الوسائل الأخرى ، غير الطبيعية وغير المشروعة ، ولا سيما القائمة على الكسب بطريق الانتظار ، بجميع أشكالها — إن استيعابه أو رفضه الاستيعاب لا ينفيان ، لا عقلاً ولا نقلاً ، إمكان ورود أشكال أخرى من حقوق التملك للأفراد أو للجماعات في بعض الظروف والأحوال .

قد يتلقى الإنسان مثلاً بعض الهدايا والهبات ، أو بعض التعويضات والمكافآت . والإسلام لا يمانع في شيء من هذا ، بل يشجع عليه في بعض الحالات . طبعاً ، يحرّم الإسلام الرشوة ، ويشدّد في تحريمها ، حتى يقول الرسول الكريم : « الراشي والمرتشي في النار »[١] ، ولكنّ ما أعطي عن طيب نفس مبارك وسائغ وحلال . « لا يحل لامرىء من أخيه إلا ما أعطاه عن طيب نفس منه ، فلا تظامنّ أنفسكم »[٢] .

---

١ الترغيب والترهيب للمنذري .

٢ رواه الشيخان .

وانتقال الملكية من شخص إلى آخر ، بطريق الهبة أو العطاء ، يوحي بمعنى آخر ليس تعلّقُه بالدين أوثقَ من ارتباطه بالاجتماع والاقتصاد : فحريّة التصرف بالشيء المملوك إنما ترتدّ إلى الاعتراف بسلطان الشارع الذي يتولى أمور الجماعة ، وينظم العلاقة بين الأفراد الذين تتكون منهم هذه الجماعة . « والشارع في الحقيقة هو الذي أعطى الإنسان الملك بترتيبه على السبب الشرعي ، ولذا جاء في بعض التعريفات : « أن الملك حكم شرعي مقدّر في العين أو المنفعة ، يقتضي تمكين من يضاف إليه من انتفاعه بالشيء وأخذ العوَض عنه . وهذا المعنى ، وهو أن الملكية لا تثبت إلا بإثبات الشارع وتقريره ، أمر متفق عليه بين فقهاء الإسلام ، لأن الحقوق كلها ، ومنها حق الملكية ، لا تثبت إلا بإثبات الشارع لها ، وتقريره لأسبابها ، فالحقّ ليس ناشئاً عن طبائع الأشياء ، ولكنه ناشىء عن إذن الشارع ، وجعله السبب منتجاً لمسبّبه شرعاً » [1] .

وإذا كان منشأ حرية التصرف بالمال عند الهبة والعطاء في حياة الإنسان الاعترافَ بسلطان الشارع ، فإنّ هذا الاعتراف نفسه هو أيضاً منشأ انتزاع تلك الحرية بعد أن رُفعت يد المالك عما يملكه حين فارق الحياة ومات . وهكذا يخلُف الحيّ الميتَ فيما كان له من حقوق مالية أو مقوّمة بمال ، ما دام الإسلام لم يعتبر الملكية الخاصة مقصورة على مالكها ، وبهذا يكون نظام المواريث الذي فُصّل أكثره في سورة النساء وسيلةً لتفتيت الثروات الكبيرة أو رؤوس الأموال ، بُغيةَ إيصال النفع لمختلف الأقرباء مع ملاحظة درجة القربى من المتوفى [2] .

وإنما سوّغ انتقالَ الملكية من المتوفّى إلى أقاربه أن حياتهم امتداد لحياته ، وأنه قبل الوفاة كان مرتبطاً معهم بحقوق وواجبات . فإذا قيل :

---

١ الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية (للشيخ محمد أبو زهرة) .

٢ انظر كتابنا (النظم الإسلامية) ص ٣٧٥ .

إن وسائل التملك تكون من الشخص الذي قام بها ومارسها ، حين عمل بيده أو بالآلة ، وزرع الأرض أو أحيا الموات ، وخاطر بالتجارة للربح أو للخسارة ، فكيف يكسب الملكيّة بالميراث من لم ينتج شيئاً ولم يقدّم أي عناء ؟ فالجواب المفحم عن هذا وذاك « أن الإسلام جعل الميراث في الأسرة ، وهي تمتدّ امتداداً بعيداً ، فليست مقصورة على الأبوين والأولاد ، بل هي تشمل كل من يلتقون مع الشخص ولو في أبعد الحدود والجدات ، وذلك من قبيل التكافل الاجتماعي في داخل الأسرة ، فإذا كان الإسلام قد أثبت الفردية في حدود محدودة ، فقد أوجب التكافل الاجتماعي في داخل الأسرة ، وحافظ على كيانها ، لأنها اللبنة الأولى التي يبنى منها المجتمع ، فالمجتمع القوي لا يكون إلا إذا كانت عناصره قوية »[1] .

ومثل هذا يقال في الوصية ، فمسوّغ انتقال الملكية من الموصي إلى الموصَى له ، سواء أكان شخصاً أم من جهة من جهات البرّ ، هو التكافل الاجتماعي الذي هو ثمرة التنظيم الاقتصادي . ولا تَنْفُذ الوصية بأكثر من الثلث ، عملاً بقول النبي لسعد بن أبي وقّاص : « الثلث ، والثلث كبير أو كثير . إنك أن تَذَرَ ورثتك أغنياء خيرٌ لك من أن تَذَرَهم عالةً يتكفّفون الناس »[2] . ولقد اجتهد بعض أصحاب المذاهب في فرض الوصية للأقربين غير الوارثين بمقدار الثلث . وبهذا أخذت مصر وسورية حين أقرّتا مبدأ الوصية للحَفَدة المحرومين من الارث ، وهم الذين مات أبوهم في حياة جدهم . وجعلوا عمدتَهم في ذلك قوله تعالى : « كُتب عليكم إذا حضر أحدَكم الموتُ إنْ ترك خيراً الوصيةُ للوالدين والأقربين بالمعروف ، حقاً على المتقين »[3] .

---

١ التكافل الاجتماعي في الإسلام ص ٦٨ .

٢ صحيح البخاري ٣ – ٦٤٤ .

٣ قارن بتفسير هذه الآية من سورة البقرة في المنار (للإمام السيد محمد رشيد رضا) .

وإذا لم ينل الميراث بعضَ الأقربين ، لأنهم ليسوا شرعاً بوارثين ، بسبب حجب بعضهم تبعاً لأصول الميراث ، فعلى موزعي تركة الميت أن يعطوا الحاضرين الذين لم يرثوا شيئاً ، مصداقاً لقوله تعالى في سورة النساء : « وإذا حضر القِسْمةَ أولو القربى واليتامى والمساكينُ فارزقوهم منه وقولوا لهم قولاً معروفاً » [1] .

وتحقيقاً لمبادىء التكافل الاجتماعي ، فُرضت في الإسلام نفقات على الموسرين في حق أقربائهم المحتاجين من آباء وأبناء وإخوة وأعمام وأخوال وسائر ذوي الأرحام . وتشمل هذه النفقات المأكلَ والملبس والمسكن والتعليم والتزويج والقيام بالخدمة ، أو تكليفاً بالأجر لمن يقوم بخدمة العاجز منهم والمريض . وإنما سوّغ انتقال الملكيّة من الأغنياء إلى الفقراء مبدأ الإسلام العام في محاربة الفقر والجهل والمرض والإحساس بالمذلّة والهوان [2] .

ولعل تحوّلَ ما « حماه » رسول الله من الأراضي إلى ما يشبه الوقف العام ، وقوله صلوات الله عليه : « إذا مات المرء انقطع عمله إلا من ثلاث : صدقة جارية ، أو علم ينتفع به ، أو ولد صالح يدعو له » [3] ، واعتبار عمر بن الخطاب أراضي السواد فيئاً عاماً لمصلحة المسلمين ، كما رأيناه آنفاً ، قد أنشأ في أذهان الفقهاء مفهوم « الأوقاف » التي انقسمت على تعاقب الأيام إلى قسمين : ذُريّة وخيرية . وقد نُسبت الأولى إلى ذُريّة الإنسان ، لأنها تهدف إلى ضمان التكافل الاجتماعي لذريّة الواقف وذوي قرباه مع انتهائها في جميع الصور إلى عمل من أعمال البر ، أو جهة من جهات الخير ، كإعانة الفقراء أو طلبة العلم من الذريّة نفسها ، وانفردت

---

١ سورة النساء ، الآية ٨ . وقارن بأحكام القرآن (للقرطبي) ٥ — ٤٨ ، ٤٩ .

٢ أنظر شرح قانون الأحوال الشخصية (للدكتور مصطفى السباعي) ١ — ٢١٩ — ٢٥١ .

٣ رواه الشيخان .

الثانية باسم « الخيرية » — مع أن الأوقاف كلها خيرية — لأن قصد الواقف الأساسي فيها عمل من أعمال البر يريد به وجه الله ، ويرجو به توازن المجتمع على أفضل الوجوه [1] .

ومن الأوقاف الخيرية التي لا تنقطع ما ينفق على عمارة المساجد والزوايا والمدارس والمقابر ، وإصلاح الجسور والطرقات العامة ، بل كان منها ما ينفق على الفنادق للمسافرين ، والرباطات للمجاهدين ، وعلى البذار مجاناً للمزارعين والفلاحين ، وما يُعطى من قرضٍ حسن للتجار ، وما يُمنح من معونة للعميان والمُقْعَدين ، ولإيواء اليتامى واللقطاء ، بل لتزويج العزّاب ، وتطبيب الحيوان ، وسقاية العطشان ، وإطعام الفقير في رمضان ، ووقف حدائق بجميع ثمراتها ليأكل منها كل عابر سبيل [2] .

ومن مسوّغات انتقال الملكية أن يَصْدُق على أحدهم أنه من الفقراء أو المساكين أو أي مصرف آخر من مصارف الزكاة الثمانية [3] ، فإن مجرّد الحاجة إلى المال سبب للحصول عليه في الإسلام . ولا يسمح لنا ضيق المجال طبعاً بأن نتكلم في الزكاة التي مهما نَقُلْ فيها نقصّرْ ولو كتبنا فيها عشرات المجلدات ، وإنما نشير إلى أنها حق اجتماعي ، مثلما أنها فرض تعبّدي . ونشير أيضاً إلى أنّ الزكاة في عروض التجارة بنسبة ٢,٥٪ وفي المواشي تشبهها تقريباً ، وفي الزروع والثمار بنسبة العُشْر بحسب نوع الأراضي وطريقة سقيها . وهذه النِّسَبُ كلها مقبولة لا ترهق ميزانية أحد ، بل تجود بها النفس عن طواعية واختيار. ولكنها على قلتها توزّع

---

١ انظر في الأوقاف « اشتراكية الإسلام » للدكتور السباعي ١٤٥ — ١٤٧ .

٢ راجع بحثنا عن « الأوقاف » في كتابنا « النظم الإسلامية » ص ٣٦٩ — ٣٧٠ .

٣ وهذه المصارف هي المذكورة في قوله تعالى في سورة التوبة ، الآية ٦٠ : « إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل » .

الثروة بين فئات الشعب المختلفة خلال سنوات محدودة ، وتكاد تؤمّن نفقات التكافل الاجتماعي التي لا يستغني عنها مجتمع من المجتمعات .

ومال الزكاة الذي يدفع إلى الفقراء يعتبر حقاً واضحاً صريحاً لهؤلاء الفقراء ، لقوله تعالى : « والذين في أموالهم حق معلوم . للسائل والمحروم »[1] . وقد أمر الله نبيه أن يأخذها من أموال الأغنياء ليردها على المحتاجين ، بمقتضى قوله تعالى : « خذ من أموالهم صدقة تطهّرهم وتزكّيهم بها ، وصلّ عليهم إن صلاتك سَكَنٌ لهم »[2] .

ويشترط لأدائها شرطان : أحدهما ملك النصاب الذي يختلف تبعاً لاختلاف نوع الملكيّة ، والآخر مرور عام على الأقل على ملكية هذه الأشياء ، لكي يطهّر الغني بأدائه هذه الضريبة الدينية الاجتماعية مالَه الذي حفظه الله عليه ونمّاه[3] . ولهذا قال القرطبي : « الزكاة مأخوذة من زكا الشيء يزكو إذا نما وازداد . يقال : زكا الزرع والماء يزكو إذا كثر وزاد . وقيل : الزكاة مأخوذة من التطهير ، فكأن الخارج من المال يطهّره من تبعة الحق الذي جعله الله للمساكين »[4] .

ويلاحظ أن نصاب الزكاة قليل ، لا ينحصر في الأغنياء الكبار ، بل يكاد معظم الشعب يسهم فيه ، حتى يشارك الجميع في تأمين نفقات التكافل الاجتماعي .

ومع ذلك ، حين لا تكفي الزكاة حاجات التكافل الاجتماعي ، ولا يكون في بيت المال ما يسدّ تلك الحاجات ، يفرض النظام الإسلامي على

---

١ سورة المعارج ، الآيتان ٢٤ — ٢٥ .

٢ سورة التوبة ، الآية ١٠٣ .

٣ الاختيار شرح المختار ١ — ٩٨ .

٤ أحكام القرآن (للقرطبي) في تفسير هذه الآية من سورة التوبة .

آهل كل بلد أن يقوموا بفقرائهم ، ويكفوهم الضروري من حاجاتهم الغذائية ، والمعاشية ، كما يقول ابن حزم الأندلسي [1] .

وإذا هدّد العدو سلامة البلد ، أو حدثت بعض الطوارىء وجب أن تأخذ الدولة من أموال الأغنياء بقدر ما تدفع به الخطر ، ولا يحق لغني أن يمتنع عن إعطاء الدولة ما تفرضه عليه مهما يكن كثيراً ، كما قال الغزالي في « المستصفى » [2] : وقد علّل الفقهاء ذلك بأن من قواعد الشريعة المؤصّلة المقرّرة أنه يجب دفع الضرر الأعلى بتحمل الضرر الأدنى ، وأتوا في هذا الصدد بمسائل فرعية تجاوز عشرات المئات .

وإذا جاع إنسان أو عطش أو مرض بحيث أشرف على الهلاك ، وجب على من يعلم بحاله أن يبادر إلى إنقاذه آخذاً بقول النبي صلوات الله عليه : « ما آمن بي من بات شبعان وجارُه جائع بجنبه وهو يعلم » . وللجائع أو العطشان حينئذ أن يقاتل على الطعام أو الماء حيث وجدهما ، فإن قُتل الجائع أو العطشان فإن على قاتله القصاص ، وإن قُتل المانع فإلى لعنة الله ![3].

وفي مصارف الزكاة أن المدين إذا لزمته الديون بسبب التجارة سُدّدت ديونه من بيت المال ، لدخوله في قوله تعالى : « والغارمين » ، وأن المنقطع في بلد غير بلده — وهو « ابن السبيل » — يعان بالمال حتّى يصل إلى بلده ولو كان غنياً .

وفضلاً عن الصدقات التي يتطوع بها المسلم حين يشاء ، يُلزم في حالات معينة ببعض الكفارات ، ككفارة اليمين التي قال الله فيها : « فإطعامُ عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم » [4] . وكفارة

---

١ المحلى (لابن حزم) ٦ — ١٥٦ .
٢ المستصفى ١ — ٣٠٣ — ٣٠٤ .
٣ المحلى (لابن حزم) ٦ — ١٥٦ .
٤ سورة المائدة ، الآية ٨٩ .

الصيام كما قال الله : « وعلى الذين يطيقونه فدية ٌ طعام مسكين » [1] وكفارة الظهار : « ومن لم يستطع فإطعام ستين مسكيناً » [2] .

ولليتامى والمساكين وبن السبيل حقوق في الغنيمة والفيء : أما الغنيمة فهي مال من أموال الكفار ظفر به المؤمنون على وجه الغلبة والقهر [3] . ومعناها الاصطلاحي هذا مأخوذ من المعنى اللغوي للغنيمة : الفوز بالشيء [4] . وحين تجمع الغنائم يقسمها الإمام خمسة أخماس يبدأ بإخراج خُمس منها يقسمه هو الآخر خمسة أسهم بين أهل الخمس المذكورين في قوله تعالى : « واعلموا أن ما غنمتم من شيء فأنّ لله خُمُسَه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل » [5] . أما الأخماس الأربعة المتبقية فتكون ملكاً للغانمين ، وإذا كانت الغنيمة أرضاً ، وطابت أنفس المحاربين بتركها ، حُوّلت وقفاً على مصالح المسلمين [6] .

ويدخل في الغنيمة ما يسمّى « بالسّلَب » ، فيقسم على الغانمين كما في الغنيمة ، وربما أصبح ملكاً لسالبه عملاً ً بالقاعدة التي يرفعها بعضهم حديثاً إلى النبي صلى الله عليه وسلم : « من قتل قتيلاً ً فله سَلَبُه » [7] . وكأن المراد بها تشجيع المؤمنين على البلاء الحسن في القتال . وشبيه بذلك ما يمنحه القائد لبعض المحاربين على سبيل التشجيع من الأنفال [8] ، زيادة على حقه في قسمة الغنائم .

---

١ سورة البقرة ، الآية ١٨٤ .

٢ سورة المجادلة ، الآية ٤ .

٣ قارن الأحكام السلطانية للماوردي ١٢١ بكتاب الأم للشافعي ٤ — ٦٤ .

٤ القاموس المحيط — باب الميم فصل الغين ، مادة (غنم) .

٥ سورة الأنفال ، الآية ٤١ .

٦ الأحكام السلطانية (للماوردي) ١٣٢ .

٧ أحكام أبي يعلي (فصل الأموال المنقولة) ص ١٣٤ .

٨ الآية الأولى ، من سورة الأنفال .

وأما الفيء فمأخوذ من فاء يفيء إذا رجع إلى الشيء [1] . وهو اصطلاحاً المال الذي أصابه المسلمون عفواً دون إيجاف بخيل ولا ركاب . ويقسم أيضاً خمسة أخماس . ويكون خُمسُها الأول مقسوماً إلى خمسة أسهم كالغنيمة ، فالسهم الأول لرسول الله ، والأسهم الأربعة الباقية لذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل ، عملاً بقوله تعالى : « ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل » [2] . أما أربعة أخماس الفيء المتبقية ، فكانت تقسم في صدر الإسلام بين الجند لشراء الأسلحة ووسائل الجهاد حتى دوّن عمر الدواوين ، فعرُفت مقادير أرزاق الجند ومرتباتهم .

ويشير الفقهاء في بعض تفصيلاتهم إلى ما يسمى بالمعدن والرّكاز ، وهما مال وجد تحت الأرض سواء أكان مما ركزه الله في الأرض لم يضعه أحد من البشر ، أو كان كنزاً تركه بعض الناس . « والاتفاق بين الفقهاء على أن المعادن لا تسلّم كلها لواجدها ، ويكون جُزْؤُها أو كلها للتكافل الاجتماعي العام . واختلافُ الفقهاء هو في مقدار ما يكون للدولة ، أي ما يكون مؤمّماً . فالمالكية قرروا أن المعادن التي تستخرج من باطن الأرض تكون ملكاً للدولة ، فإذا استخرجها إنسان بإذنها أو بغير إذنها فإنها تكون مؤمّمة ، فلو أن شخصاً يسير في صحراء ، فحفر يطلب ماءً فوجد ذهباً أو نحاساً أو ماساً فإنه لا يحل له ، بل عليه أن يقدمه للدولة . ولو أن إنساناً في صحراء أراد أن يحفر بئراً يشرب منها ، فوجد بترولاً ، فإنه لا يكون له بل يكون لجماعة المسلمين . وإذا أذن ولي الأمر لأحد أن يبحث ، فإنّ له أجر العمل ، والثمرة للأمة ... » [3] .

---

١ المصباح المنير للفيومي – مادة (فاء) باب الفاء والألف وما يثلثهما .

٢ سورة الحشر ، الآية ٧ .

٣ التكافل الاجتماعي في الإسلام ص ٣٠ .

وعلى ذكر تأميم المعدن والركاز والثروات المكنوزة في باطن الأرض ، وفي ضوء ما ذكرناه عن « الحمى » في صورة التمهيد للتأميم ، وفي صورة الوقف العام ، وبعد كل الذي أوضحناه من وسائل التملك الطبيعية المشروعة ، وما ألحق بها من مسوّغات انتقال الملكية بأشكالها العديدة ، وبعد كل الذي رفضناه من أسباب التملك غير الطبيعية وغير المشروعة ، لا سيما التي اكتُسبت من طريق الانتظار ، أو طريق الغش والاحتيال والاستغلال ، لا يسعنا في نهاية المطاف إلا الإشارة صراحةً إلى المبدإ النبوي العام الذي أوشك به الرسول أن يقرّ فكرة التأميم إذا كانت للأمة مصلحة فيها ، وهو قوله عليه الصلاة والسلام : « الناس شركاء في ثلاث : الماء والكلأ والنار » [1] . ذلك بأن هذه الأمور الثلاثة حقوق شائعة للجميع ، فضلاً على كونها في الحياة العربية من الضروريات الأولى . فلا مانع من الوجهة المبدئية من أن يقاس على هذه الأشياء الثلاثة كل الأموال المشتركة الضرورية لحاجات المجتمعات والبيئات . والإسلام يعلّم المسلمين جميعاً أن المال مال الله ، وأن الأغنياء خلفاء عن الله ووكلاء عنه في توزيع المال على الأقربين بالمعروف ، وعلى المجتمع كله ، بالقسطاس المستقيم ، كما قال تعالى : « آمنوا بالله ورسوله وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه » [2] . وعلى هذا لم تكن الملكية في الإسلام ملكية عين ، بل هي ملكية انتفاع ووظيفة اجتماعية ، وقد حسم الإسلام هذا منذ أكثر من ثلاثة عشر قرناً غير واقع تحت ضغط المؤثرات الاقتصادية أو السياسية أو الاجتماعية ، وكانت تلك مزيّته على سائر المناهج الاقتصادية لتحقيق العدالة الاجتماعية في القديم والحديث .

---

١ رواه أحمد في مسنده وأبو داوود في سننه .

٢ سورة الحديد ، الآية ٧ .

خاتمة

وبعد فإن هذه الآفاق الدراسية القرآنية ، وتلك الاستنباطات التشريعية الفقهية ، ما كان مشتركاً منها بين القديم والحديث ، وما انفرد به ، أو بدأ ينفرد به علماؤنا منذ عصر النهضة في القرن التاسع عشر وما يليه ، ما تبرح — على تنوّعها (كما ذكرنا) في زمر واسعة شديدة التقسيم — تأخذ في التلاقي في كثير من الملامح المشتركة ، لتقليل ما بينها من تباعد أنشأته جفوةُ الاصطلاح وشدةُ التقسيم . وليس يجمعها على الحقيقة في نهاية المطاف إلا العودةُ بها كلّها إلى واسطة العِقْد بينها فيما سمّيناه في بحثنا عن التفسير « عمليةَ التركيز النطقي » Logocentrisme التي لا تكتفي — كما كان يقول الإمام المجدّد ابن تيمية — باطّلاع المفسّر على الآية الواحدة في نحو مئة تفسير ، ابتغاءَ الوصول إلى الفهم السليم [1] ، فقد يطّلع على ألوف التفاسير من غير أن يجد طلبه المنشود ، وإنما تستدعي هذه العملية (التي ظاهرها لغوي أو فيلولوجي محض) أن يتنقّل

---

١ مقدمة في أصول التفسير لابن تيمية ص ١٠ (طبعة الكويت ١٩٧١) . وعبارته هنا هي التالية : « وربما اطلعت على الآية الواحدة في نحو مئة تفسير ، ثم أسأل الله تعالى الفهم ... ».

المفسّر في أبواب المعرفة من أفق إلى آخر ، وأن يستجمع كلّ ما يتّنا نجنيه من سوسيولوجية المعرفة من يانع الثمار التي يستطيبها كل إنسان ، في الشرق والغرب ، والقديم والحديث . إنها من المفسر قراءة جديدة واعية للقرآن ، أو إعادة لتلاوة هذا القرآن re-lecture بتدبّر وتفهّم وخشوع ، مع الإفادة من جميع المعارف والعلوم والفنون . وإلى هذا دعا القرآن نفسه في قوله تعالى : « أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها » وقوله : « أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً » . صدق الله العظيم ، وبلّغ رسوله الكريم . ونحن على ذلك من الشاهدين .

فهارس الكتاب

جريدة المراجع
مرتبة على حروف المعجم

١ ـ باللغة العربية

آثار الحرب في الفقه الإسلامي (للدكتور وهبة الزحيلي) دار الفكر بدمشق ١٩٦٢ م .

الإتقان في علوم القرآن (للسيوطي) جزءان ، مطبعة حجازي بالقاهرة ، الطبعة الثالثة ، سنة ١٣٦٠ هـ ـ سنة ١٩٤١ م .

الأحكام (للآمدي) مطبعة المعارف ، ١٣٣٢ هـ ١٩١٤ م .

الإحكام في أصول الأحكام (لابن حزم الظاهري) بتحقيق أحمد محمد شاكر طبعة الخانجي بالقاهرة ، ١٣٤٥ هـ .

أحكام أهل الذمة (لابن قيم الجوزية) تحقيق الدكتور صبحي الصالح ، مطبعة جامعة دمشق ١٣٨١ هـ ـ ١٩٦١ م .

الأحكام السلطانية (للماوردي ـ علي بن محمد بن حبيب) مطبعة الوطن بمصر ١٢٩٨ هـ (وانظر أيضاً طبعة ١٣٢٨ هـ وطبعة البابي الحلبي ١٣٥٧ هـ) .

الأحكام السلطانية (لأبي يعلي الفراء الحنبلي) بتحقيق محمد حامد الفقي ، طبعة البابي الحلبي ١٣٥٦ هـ ـ ١٩٣٨ م .

أحكام القرآن (للجصاص) الأستانة ١٣٢٨ هـ (وانظر أيضاً طبعة مطبعة الأوقاف الإسلامية ١٣٣٥ هـ) .
أحكام القرآن (لابن العربي المالكي) الطبعة الأولى ١٣٧٨ هـ ، دار إحياء الكتب العربية ، ٤ أجزاء ، بتحقيق علي محمد البجاوي .
الأحوال الشخصية (محمد أبو زهرة) قسم الزواج ، القاهرة ١٩٥٠ م .
إحياء علوم الدين (لحجة الإسلام الغزالي القاهرة ١٣٤٦ هـ .
الاختيار شرح المختار ، المسمى بالاختيار لتعليل المختار (لعبد الله محمود ابن مودود الموصلي الحنفي) راجعه الشيخ محمود أبو دقيقة ، القاهرة ، البابي الحلبي ١٣٥٥ هـ — ١٩٣٦ م .
الاختيارات (من فتاوى ابن تيمية) القاهرة .
أدب الدنيا والدين (للماوردي) القاهرة .
إرشاد الساري (شرح البخاري) للقسطلاني ، بولاق ١٣٠٤ — ١٣٠٦ هـ .
الأزهر في ألف عام (للخفاجي) القاهرة .
أسباب النزول (للسيوطي) = انظر لباب النقول .
أسباب النزول (للواحدي) ، بهامشه (الناسخ والمنسوخ) لأبي القاسم هبة الله بن سلامة ، القاهرة ١٣٥١ هـ .
أسد الغابة في معرفة الصحابة (لابن الأثير) القاهرة ١٢٨٦ هـ في ٥ مجلدات .
الإسلام والمرأة (للأستاذ سعيد الأفغاني) الطبعة الثانية ، دار الفكر بدمشق ، ١٣٨٤ هـ — ١٩٦٤ م .
الأشباه والنظائر (للسيوطي) الهند ١٣٥٩ هـ .
اشتراكية الإسلام (للدكتور مصطفى السباعي) مطبعة جامعة دمشق ١٣٧٨ هـ — ١٩٥٩ م .
أشنع خطأ في تاريخ التشريع (للدكتور زكي مبارك) القاهرة .

الإصابة في تمييز الصحابة (لابن حجر العسقلاني) بهامشه (الاستيعاب في أسماء الأصحاب لابن عبد البر) ط . مصطفى محمد بالقاهرة ، ١٣٥٨ هـ — ١٩٣٩ م .

الأصول ، مع عمدة الحواشي (للشاشي) دهلي ١٣٠٣ هـ .

أصول الفقه (لزكي الدين شعبان) القاهرة .

أصول السرخسي ، طبع لجنة إحياء المعارف العثمانية .

أصول الفقه (لمحمد الخضري) القاهرة .

أصول الفقه (لمحمد أبو زهرة) القاهرة .

أصول القانون (لحسن كيرة) القاهرة .

الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار (لأبي بكر محمد بن موسى الحازمي) القاهرة ، الطباعة المنيرية ١٣٤٦ هـ . الطبعة الأولى .

إعجاز القرآن (للباقلاني) القاهرة ، السلفية ١٣٤٩ هـ .

أعلام الموقعين عن رب العالمين (لابن القيم) مطبعة النيل ١٣٢٥ هـ (وانظر طبعة الطباعة المنيرية بالقاهرة ، دون تاريخ) .

إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان (لابن القيم) جزءان ، بتحقيق محمد حامد الفقي ، طبعة البابي الحلبي بالقاهرة ، ١٣٥٧ هـ — ١٩٣٩ م .

اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أهل الجحيم (لابن تيمية) القاهرة .

الأم (للشافعي) المطبعة الأميرية ببولاق ، مصر ، الطبعة الأولى ، ١٣٢٢ هـ ،

الإمام الصادق (لمحمد أبو زهرة) طبعة ١٩٦٠ م (القاهرة) .

الأموال (لأبي عبيد القاسم بن سلام) القاهرة ١٣٥٣ هـ بتحقيق محمد حامد الفقي .

إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون (لعلي بن برهان الدين الحلبي) السيرة الحلبية ، الطبعة الثانية بالمطبعة الأزهرية ١٣٢٩ هـ .

الإنسان في القرآن (لعباس محمود العقاد) القاهرة .
أنوار البروق في أنوار الفروق (للقرافي) ٤ أجزاء ، القاهرة ، ١٣٤٥ هـ .
أنوار التنزيل وأسرار التأويل (للبيضاوي) طبعة فليشر ، جزءان ، ليبسيك ١٨٤٦ م .
البحر المحيط (لأبي حيان) ٨ أجزاء ، مطبعة السعادة بمصر ، الطبعة الأولى ١٣٢٨ هـ .
بديع القرآن (لابن أبي الإصبع) القاهرة ، ١٣٧٧ هـ . ١٩٥٧ م .
بدائع الصنائع (للكاساني) القاهرة ١٣٢٨ هـ .
البرهان في علوم القرآن (للزركشي) بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، القاهرة دار إحياء الكتب العربية ، أربعة أجزاء ١٣٧٦ هـ — ١٩٥٧ م .
تاريخ آداب العرب (لمصطفى صادق الرافعي) القاهرة ، مطبعة الاستقامة ، ٣ أجزاء ١٣٥٩ هـ — ١٩٤٠ م (وقد رجعنا إلى الثاني خاصة) .
تاريخ إعلان حقوق الإنسان (للأستاذ بابيه) نقله إلى العربية الدكتور محمد مندور ، الإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية ، ١٩٦٩ م .
تاريخ بغداد (للخطيب البغدادي) ط . الخانجي بالقاهرة ١٣٤٩ هـ — ١٩٣١ م .
تاريخ الطبري (تاريخ الأمم والملوك) ط . دي غويه ١٨٧٩ — ١٩٠١ م .
تاريخ عمر بن الخطاب (لابن الجوزي) صححه حسن الهادي حسين ، القاهرة .
تاريخ الكامل (لابن الأثير الجزري) ١٢ جزءاً ، القاهرة ١٣٠٣ هـ .
تاريخ اليعقوبي ، تحقيق هوتسما ، الطبعة الأوربية في جزئين ١٨٩٣ م .
تأويل مختلف الحديث (لابن قتيبة) مصر ١٣٢٦ هـ .

تجديد الفكر الديني (لمحمد إقبال) ترجمة عباس محمود ١٩٥٥ م .

تحفة الفقهاء (للسمرقندي) في ثلاثة أجزاء ، تحقيق الدكتور محمد زكي عبد البر ، مطبعة جامعة دمشق ١٩٥٨ — ١٩٦٠ م .

تذكرة الحفاظ (لشمس الدين الذهبي) الطبعة الثالثة ١٣٧٥ هـ — ١٩٥٥ م .
(وانظر أيضاً طبعة ١٣٢٤ هـ) .

تذكرة ابن الجوزي — القاهرة .

تذكرة الموضوعات للفتّني (محمد بن طاهر بن علي الهندي) ، وفي ذيلها (قانون الموضوعات والضعفاء) للعلامة المذكور ، الطباعة المنيرية بالقاهرة .

ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان (لبدر الدين الصنعاني) القاهرة .

الترغيب والترهيب (للمنذري) القاهرة ، إدارة الطباعة المنيرية .

التصوير الفني في القرآن (لسيد قطب) القاهرة ١٩٤٩ .

تفسير الرازي (مفاتيح الغيب) المطبعة الخيرية ، ٨ أجزاء ١٣٠٧ هـ طبعة أولى .

تفسير الطبري = جامع البيان ، ٣٠ جزءاً ، بهامشه تفسير النيسابوري ، المطبعة الميمنية بمصر .

تفسير القرطبي = الجامع لأحكام القرآن ، دار الكتب المصرية ١٣٥٨ هـ ١٩٣٩ م .

تفسير المنار (للسيد الإمام محمد رشيد رضا) الطبعة الثالثة ، القاهرة ، ١٣٥٤ هـ — ١٩٣٥ م .

تفسير ابن كثير ، مطبعة الاستقامة بالقاهرة ، الطبعة الثانية ١٣٧٣ هـ — ١٩٥٤ م ، ٤ أجزاء .

تلخيص البيان في مجازات القرآن (للشريف الرضي) بتحقيق محمد عبد الغني حسن ، دار إحياء الكتب العربية بالقاهرة ١٩٥٥ .

التكافل الاجتماعي في الإسلام (لمحمد أبو زهرة) القاهرة ١٣٨٤ هـ — ١٩٦٤ م .

تنوير الحوالك شرح موطأ مالك (للسيوطي)دار إحياء الكتب العربية بالقاهرة .

تهذيب سنن أبي داوود (لابن القيم) القاهرة .

تهذيب التهذيب (لابن حجر العسقلاني) حيدر آباد ١٣٢٧ هـ .

توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار (لمحمد بن إسماعيل الأمير الحسني الصنعاني) بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، جزءان ، القاهرة ، ط ١ — ١٣٦٦ هـ .

جامع بيان العلم (لابن عبد البر) القاهرة ، إدارة الطباعة المنيرية ، دون تاريخ .

الجامع الصغير (للسيوطي) القاهرة .

جمهرة رسائل العرب (لأحمد زكي صفوت) القاهرة .

الجواهر المضية في طبقات الحنفية (لعبد القادر بن محمد القرشي) مجلدان ، طبع حيدر آباد ١٣٣٢ هـ .

الجوهرة النيرة ، شرح القدوري (للإباضي) القاهرة .

حاشية العدوي على شرح الخرشي ، مطبوعة مع شرح الخرشي ، مصر ١٣١٧ هـ .

الحسبة في الإسلام (لابن تيمية) بتحقيق الأستاذ محمد المبارك — دمشق .

حضارة الإسلام (غوستاف غروينباوم) ترجمة عبد العزيز جاويد (الألف كتاب) القاهرة .

حضارة العرب (غوستاف لوبون) ترجمــة زعيتر ، الطبعة الثانية ،
البابي الحلبي بالقاهرة .
حقائق الإسلام وأباطيل خصومه (لعباس محمود العقاد) القاهرة .
حقوق الإنسان والإعلان العالمي عن حقوق الإنسان (للدكتور حجازي)
من مجموعة محاضرات جامعة الكويت .
الحقوق الدولية العامة (للدكتور فؤاد شباط) مطبعة جامعة دمشق ،
١٩٥٩ م (ط . ثانية) .
حلية الأولياء (لأبي نعيم) ١٠ مجلدات ، طبع مصر ١٣٥١ هـ .
أبو حنيفة (محمد أبو زهرة) طبعة ١٣٦٦ هـ بالقاهرة .
الخراج (لأبي يوسف) المكتبة السلفية ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، ١٩٥٢ م .
(وانظر أيضاً طبعة فانيان بباريس ١٩٢١ م في جزئين ، وكذلك
طبعة القاهرة الأخرى سنة ١٣٤٦ هـ .)
الخراج والنظم المالية (للدكتور محمد ضياء الدين الريس) الطبعة الثانية
١٩٦١ م ، مكتبة الأنجلو المصرية ، بالقاهرة .
خراج يحيى بن آدم القرشي ، بتحقيق أحمد محمد شاكر ، السلفية بالقاهرة
١٣٤٧ هـ .
خواطر حول قانون الأسرة في الإسلام (للدكتور عبد العزيز عامر)
من محاضرات جامعة بيروت العربية ، العام الجامعي ١٩٦١ —
١٩٦٢ م .
درر الحكام في شرح غرر الأحكام (منلا خسرو) المطبعة الشرقية ١٣٠٤ هـ .
دراسات في فقه اللغة (للدكتور صبحي الصالح) الطبعة الخامســة ،
دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٧٣ .
دراسات في القرآن (للدكتور السيد أحمد خليل) . القاهرة .

الدعوة إلى الإسلام (آرنولد) ترجمه إلى العربية حسن ابراهيم وعابدين والنحراوي ، ، القاهرة ، ١٩٤٧ م ، والثانية ١٩٥٧ م .

دليل الفالحين (لمحمد بن علان الصديقي) طبعة البابي الحابي بمصر ١٣٧٤ هـ . (ط . ٣) .

دول الإسلام (لشمس الدين الذهبي) طبعة حيدر آباد ، الثانية ١٣٦٥ هـ .

الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب (المالكي) لابن فرحون ، طبع مصر ١٣٢٩ و ١٣٥١ هـ .

رد المحتار على الدر المختار ، شرح تنوير الأبصار (لابن عابدين) الطبعة الأميرية الثانية ببولاق بالقاهرة ، وانظر أيضاً المطبعة العثمانية ١٣٢٤ هـ .

الرسائل الكبرى (لابن تيمية) المطبعة الشرفية بالقاهرة ١٣٢٣ هـ . جزءان .

الرسائل والمسائل (لابن تيمية أيضاً) ٥ أجزاء ، بإشراف السيد الإمام محمد رشيد رضا ، مطبعة المنار بمصر ١٣٤٢ هـ ، الطبعة الأولى .

الرسالة (للإمام الشافعي) القاهرة .

الرسالة الخالدة (لعبد الرحمن عزام) القاهرة .

رسالة القتال (لابن تيمية) ضمن مجموعة رسائل ، مطبعة السنّة المحمدية ١٣٦٨ هـ — ١٩٤٩ م .

روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني = تفسير الآلوسي ، ٣٠ جزءاً ، المطبعة المنيرية بالقاهرة ، دون تاريخ .

روضة المحبين (لابن القيم) بتحقيق أحمد عبيد ، مطبعة الترقي بدمشق ١٣٤٩ هـ .

روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه (لابن قدامة المقدسي) القاهرة ١٣٤٢ هـ .

رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين (للنووي) بتعليق رضوان محمد رضوان ، مطبعة الاستقامة بالقاهرة ، ط ٣ دون تاريخ .

زاد المعاد في هدي خير العباد (لابن القيم) طبعة صبيح سنة ١٣٥٣ ﻫ .

سبل السلام (شرح بلوغ المرام) لمحمد إسماعيل الصنعاني ، طبعة البابي الحلبي ١٣٦٩ ﻫ .

السنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي (للدكتور مصطفى السباعي) دار العروبة بالقاهرة ١٣٨٠ ﻫ .

سنن البيهقي ، طبعة حيدر آباد ، الطبعة الأولى ١٣٥٤ ﻫ . ١٠ أجزاء.

سنن الترمذي ، طبعة بولاق ١٢٩٢ (وانظر هذه السنن بشرح أحمد محمد شاكر ، صدر منه جزءان فقط ، ط . الحلبي ١٣٥٦ ﻫ .)

سنن الدارمي ، دمشق ١٣٤٩ ﻫ .

سنن أبي داوود ، ط ٢ (بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ١٣٣٩) ٤ أجزاء .

سنن ابن ماجه (بتحقيق محمد فؤاد عبد الباقي) القاهرة ١٣٧٣ ﻫ .

سنن النسائي (بشرح السيوطي وحاشية السندي) المطبعة المصرية بالأزهر .

السياسة الشرعية (لابن تيمية) القاهرة .

السياسة الشرعية (لعبد الوهاب خلاف) القاهرة .

سيرة الرسول (لابن هشام) تحقيق وست في جزئين . وانظر طبعة محيي الدين عبد الحميد، المكتبة التجارية ، وطبعة الحلبي ١٣٤٨ ﻫ ١٩٣٠ م .

الشافعي (لمحمد أبو زهرة) القاهرة .

شرح الخرشي على مختصر خليل ، مصر ١٣١٧ هـ .

شرح السير الكبير (للسرخسي — محمد بن أحمد بن سهل) ٤ أجزاء ، الطبعة الأولى ١٣٣٥ هـ .

شرح سنن الترمذي (لابن العربي) القاهرة .

شرح سنن الترمذي (للسيوطي) مع حاشية النووي ، المطبعة المصرية بالأزهر .

شرح على شرح الجلال المحلي على الورقات في الأصول (لابن قاسم العبادي) مطبوع مع (إرشاد الفحول) للشوكاني ، القاهرة ١٣٤٩ هـ .

شرح العقيدة الطحاوية — القاهرة .

شرح قانون الأحوال الشخصية (للدكتور مصطفى السباعي) مطبعة جامعة دمشق .

الشرح الكبير (لشمس الدين بن قدامة) ، وهو شرح على « المقنع » لموفق الدين بن قدامة ، مطبوع على هامش المغني ، المنار ١٣٤٨ هـ .

شرح على مختصر المنتهى لابن الحاجب (الشرح هو لعضد الملة والدين) مع حواشي التفتازاني والجرجاني والهروي . جزءان ، القاهرة .

شرح النيل وشفاء العليل (لمحمد بن يوسف أطفيش) المطبعة السلفية بالقاهرة ١٣٤٣ هـ .

صحيح البخاري ، ٩ أجزاء ، الطبعة الأولى ١٣٢٠ هـ بالمطبعة الخيرية بمصر .

صحيح مسلم ، دار الطباعة العامرة ١٣٢٩ — ١٣٣٢ هـ . وانظر طبعة بولاق وطبعة محمود توفيق . وإذا ذكرنا معه شرح النووي أردنا طبعة حجازي بالقاهرة .

صفة الصفوة (لابن الجوزي) جزءان ، طبع حيدر آباد ١٣٥٥ هـ .

ضحى الإسلام (لأحمد أمين) ٣ أجزاء ، القاهرة ١٩٣٣ – ١٩٣٦ م .

طبقات الشافعية (لابن السبكي) طبعة الحسينية ١٣٢٤ هـ .

طبقات القراء (لابن الجزري) نشر برجشتراسر ، الأستانة ١٩٣٥- وما بعدها . في ٣ مجلدات .

الطبقات الكبرى (لابن سعد) ليدن ١٩٢٥ ، ١٥ مجلداً .

طبقات المفسرين (للسيوطي) معها شروح لاتينية باعتناء الأستاذ مرسنج . ليدن ١٨٣٩ م .

الطرق الحكمية (لابن قيم الجوزية) تحقيق محمد حامد الفقي ، القاهرة ١٩٥٣ م .

الظاهرة القرآنية (لمالك بن نبي) ، القاهرة ١٩٥٨ .

ظلال القرآن (لسيد قطب) القاهرة ، دار إحياء الكتب العربية .

عائشة والسياسة (لسعيد الأفغاني) الطبعة الثانية ، لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة ١٩٥٧ م .

العبر وديوان المبتدإ والخبر = تاريخ ابن خلدون ، دار الكتب المصرية. ١٩٣٦ م .

عصر النبي (لمحمد عزة دروزة) مطبعة دار اليقظة العربية بدمشق ١٣٦٥ هـ ١٩٤٦ م .

عقود التأمين (لمصطفى الزرقا) مطبعة جامعة دمشق .

علوم الحديث (لأبي عمرو بن الصلاح) بشرح العراقي ، المطبعة العلمية بحلب ١٣٥٠ هـ – ١٩٣١ م .

علوم الحديث ومصطلحه ، عرض ودراسة (للدكتور صبحي الصالح) الطبعة السابعة ١٩٧٣ م ، دار العلم للملايين ببيروت .

عمدة القاري شرح صحيح البخاري : شرح العيني (بدر الدين محمود بن أحمد) إدارة الطباعة المنيرية ١٣٤٨ هـ .

عون المعبود ، شرح سنن أبي داوود (لشمس الحق العظيم آبادي) الهند ١٣٢٣ هـ .

فتاوى ابن تيمية ، مطبعة الكردي ، القاهرة ١٣٢٨ هـ .

فتح الباري (لابن حجر) شرح صحيح البخاري ، بولاق ١٣٠٠ هـ .

فتح القدير (للكمال بن الهمام) وهو شرح « الهداية » للمرغيناني في الفقه الحنفي ، المطبعة التجارية بالقاهرة . وانظر أيضاً طبعة مصطفى محمد بالقاهرة ، ٨ أجزاء .

فتوح البلدان (للبلاذري — أحمد بن يحيى بن جابر) شركة طبع الكتب العربية ، مصر ، الطبعة الأولى ١٣١٩ هـ — ١٩٠١ م . وانظر أيضاً طبعة بريل ١٨٦٦ بتحقيق دي غويه .

الفتنة الكبرى (للدكتور طه حسين) الجزء الأول ، دار المعارف بالقاهرة .

فجر الإسلام (لأحمد أمين) القاهرة .

الفخري في الآداب السلطانية (لمحمد بن علي بن محمد بن طَبَاطَبَا المعروف بابن الطِّقْطَقَى) شركة طبع الكتب العربية بمصر ١٣١٧ هـ . وانظر أيضاً طبعة دير نبرغ في باريس ١٨٩٥ م .

الفصل في الملل والأهواء والنحل (لابن حزم الظاهري) القاهرة ١٩٢٨ م .

الفن الحربي في صدر الإسلام (لعبد الرؤوف عون) دار المعارف بمصر ١٩٦١ م .

فواتح الرحموت ، شرح مسلّم الثبوت في أصول الفقه (للكنوي الأنصاري) مطبوع بهامش « المستصفى » للغزالي ، بولاق ١٣٢٢ هـ .

القاموس المحيط (للفيروزآبادي) بولاق ١٣٠١ هـ .

القانون الدولي العام (علي صادق أبو هيف) الطبعة الثالثة ١٩٥١ والرابعة في مطبعة نشأة المعارف بالإسكندرية ١٩٥٨ م .

القانون الدولي العام في وقت السلم (للدكتور حامد سلطان) دار النهضة العربية ١٩٦٢ .

القواعد (لعبد الرحمن بن رجب الحنبلي) مطبعة الصدق الخيرية بمصر ، طبعة أولى ١٣٥٢ هـ – ١٩٣٣ م .

قواعد الأحكام في مصالح الأنام (لعزّ الدين بن عبد السلام) القاهرة .

قواعد التحديث (لجمال الدين القاسمي) مطبعة ابن زيدون بدمشق ١٣٥٣ هـ ١٩٢٥ م .

قوت القلوب (لأبي طالب مكي) القاهرة .

القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد (للشوكاني) القاهرة ١٣٤٠ هـ .

القياس في الشرع الإسلامي (لابن تيمية) ومعه تلميذه ابن قيم الجوزية ، القاهرة .

الكامل (للمبرد) بهامشه نصوص مختارة من أدب الجاحظ – القاهرة .

كتاب الأربعين في أصول الدين (للفخر الرازي) القاهرة .

كتاب البدء والتاريخ (للإمام البلخي) القاهرة .

كتاب الردّ على من أخلد إلى الأرض ، وجهل ان الاجتهاد في كل عصر فرض (للسيوطي) الجزائر ١٣٢٥ هـ .

الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (للزمخشري) القاهرة ، المطبعة البهية المصرية ، ١٣٤٣ هـ . وانظر طبعة مصطفى محمد ١٣٥٤ هـ (٤ أجزاء) .

كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال (للمتقي الهندي) ٨ أجزاء في ٤ مجلدات حيدر آباد ١٣١٣ هـ .

لباب النقول في أسباب النزول (للسيوطي) مطبوع مع « تفسير الجلالين » بولاق ١٢٨٠ هـ .

لسان العرب (لابن منظور) ٢٠ جزءاً ، بولاق ١٣٠٠ هـ .

لسان الميزان (لابن حجر العسقلاني) حيدر آباد ١٣٣١ هـ .

اللمع في أصول الفقه (للشيرازي) مصر ١٣٥١ هـ .

ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين (للسيد أبي الحسن الندوي) .

مباحث في علوم القرآن (للدكتور صبحي الصالح) الطبعة الثامنة ١٣٩٤ — ١٩٧٤ م . دار العلم للملايين ببيروت .

مجاز القرآن (لأبي عبيدة معمر بن المثنى) القاهرة ١٣٧٤ هـ — ١٩٥٥ م .

مجمع الزوائد ومنبع الفوائد (لنور الدين علي الهيثمي) بتحرير الحافظين العراقي وابن حجر ، ١٠ أجزاء ، القاهرة ، مكتبة القدسي ، ١٣٥٣ هـ .

مجموعة رسائل ابن عابدين . القاهرة .

مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة (للدكتور محمد حميد الله) القاهرة .

مجلة الأحكام العدلية .

مجلة الفكر الإسلامي — تفسير سورة البقرة (للدكتور صبحي الصالح) دار الفتوى ببيروت ١٩٧٠ م .

مجلة القضاء العراقية — بغداد .

مجلة المنار (للسيد الإمام محمد رشيد رضا) القاهرة .

مجلة اللسان العربي — المجلدان الخامس والسادس ، مكتب التنسيق لشؤون التعريب في الرباط .

محاولات الإنسان لتقدير عمر الأرض (للدكتور زغلول النجار) محاضرات الموسم الثقافي ١٩٦٨ — ١٩٦٩ م (الجامعة الكويتية) .

المحلى (لابن حزم الأندلسي) الطباعة المنيرية بالقاهرة ١٣٥٠ هـ — ١٩٥٢ م . وانظر أيضاً طبعة ١٣٥٢ هـ .

المختصر في أحوال البشر (لأبي الفداء) الحسينية بمصر ١٣٢٥ هـ .

مدى استعمال الحقوق الزوجية (للدكتور السيد مصطفى السعيد) القاهرة .

المدخل في تاريخ الحضارة العربية (ناجي معروف) الطبعة الأولى ببغداد ١٣٧٩ هـ — ١٩٦٠ م .

المدخل إلى علم أصول الفقه (للدكتور معروف الدواليبي) مطبعة جامعة دمشق ١٣٧٨ هـ .

مدخل الفقه الإسلامي (للدكتور محمد سلام مدكور) القاهرة ١٣٨٤ هـ — ١٩٦٤ م .

المدونة الكبرى (للإمام مالك بن أنس) رواية سحنون ، مطبعة السعادة ١٣٢٣ هـ .

المذاهب الإسلامية (لمحمد أبو زهرة) الألف كتاب ، بإشراف الثقافة العامة بمصر .

مذاهب التفسير الإسلامي (جولد زيهر) ترجمة عبد الحلم النجار ، القاهرة ، مطبعة السنّة المحمدية ١٣٧٤ هـ .

مراتب الإجماع (لابن حزم الأندلسي) ومعه « نقد مراتب الإجماع لابن تيمية » القهرة سنة ١٣٥٧ هـ .

المرأة بين الفقه والقانون (للدكتور مصطفى السباعي) مطبعة جامعة دمشق ١٣٨٢ هـ — ١٩٦٢ م .

المرأة في القرآن الكريم (لعباس محمود العقاد) القاهرة .
مروج الذهب (للمسعودي) المطبعة الأزهرية ١٣٠٣ . وانظر طبعة مطبعة السعادة ١٣٦٧ هـ .
المزهر في علوم اللغة وأنواعها (للسيوطي) ط — ٣ ، دار إحياء الكتب العربية .
المستصفى من علم الأصول (للغزالي) الأميرية ١٣٤٣ هـ .
مسلّم الثبوت (لابن عبد الشكور) جزءان ، القاهرة .
مسند الإمام أحمد ، القاهرة ١٣١٣ هـ — ١٩٨٥ م — ٦ أجزاء . وانظر شرح أحمد محمد شاكر على المسند ، طبعة دار المعارف بالقاهرة ١٣٦٨ هـ — ١٩٤٩ م . وقد أعجلته منيّته عن إتمامه .
مصابيح السنّة (للبغوي) القاهرة .
المصاحف (لابن أبي داوود) نشر آرثر جيفرى ، ليدن ١٩٣٧ م .
المصباح المنير (للفيومي) القاهرة .
معاني القرآن (للفراء ، يحيى بن زياد) دار الكتب المصرية ١٣٧٤ هـ — ١٩٥٥ م .
معجم البلدان (لياقوت) تحقيق أمين الخانجي ، ٨ أجزاء ، القاهرة ، ١٣٢٣ هـ — ١٩٠٦ م .
المغني عن حمل الأسفار (للحافظ العراقي) بهامش الإحياء للغزالي — القاهرة .
المغني ، على مختصر الخرقي (لابن قدامة الحنبلي) ومعه « الشرح الكبير» على متن « المقنع » ١٢ جزءاً ، الطبعة الأولى ، المنار ١٣٤٨ هـ (وانظر أيضاً الطبعة المستقلة في ٩ أجزاء ، المنار ١٣٦٧ هـ ، الطبعة الثالثة) .

مغني المحتاج ، شرح المنهاج (للخطيب الشربيني) مطبعة البابي الحلبي ١٩٣٣ م .

المقاصد الحسنة (للسخاوي) القاهرة .

مقدمة في أصول التفسير (لابن تيمية) طبعة الكويت ١٩٧١ م .

مقدمة ابن خلدون ، القاهرة ١٣٢٢ هـ . وانظر أيضاً طبعة المطبعة الأزهرية ، القاهرة ١٣٤٨ هـ — ١٩٢٠ م .

الملكية الفردية وتحديدها في الإسلام (لعلي الخفيف) المؤتمر الأول لمجمع البحوث الإسلامية بالأزهر ، شوال ١٣٨٣ هـ — ١٩٦٤ م (القاهرة) .

الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية (محمد أبو زهرة) القاهرة .

الملل والنحل (للشهرستاني) على هامش « الفصل لابن حزم » . وانظر الطبعة المستقلة ١٣٨١ هـ .

مناقب أبي حنيفة ، القاهرة ١٩٢٨ م .

منتخب كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال (للمتقي الهندي) بهامش مسند الإمام أحمد ، المطبعة الميمنية بمصر ١٣١٣ هـ .

منهاج السنّة النبوية (لابن تيمية) القاهرة .

الموافقات في أصول الشريعة (للشاطبي) القاهرة ، مطبعة مصطفى محمد ، ٤ أجزاء .

مواهب الجليل في شرح مختصر خليل (لمحمد بن عبد الرحمن الحطاب) البابي الحلبي ١٩٣١ م .

الموضوعات (لابن الجوزي) القاهرة .

الميثاق الدولي لحقوق الإنسان (لعبد الحميد عبد الغني) بالمجلة المصرية للقانون المقارن ١٩٥٥ م .

الميزان (للشعراني) البابي الحلبي بالقاهرة ١٣٥٩ هـ — ١٩٤٠ م .
ميزان الاعتدال (للذهبي) ط . الخانجي ١٣٢٥ هـ .
الناسخ والمنسوخ (لأبي جعفر النحاس) وبآخره « الناسخ والمنسوخ » لابن خزيمة ، القاهرة .
الناسخ والمنسوخ (لابن حزم الظاهري) القاهرة .
نحو وعي لغوي (للدكتور مازن المبارك) جامعة دمشق .
نداء الجنس اللطيف أو حقوق النساء في الإسلام (للسيد الإمام محمد رشيد رضا) القاهرة ، دار المنار .
النظم الإسلامية ، نشأتها وتطورها (للدكتور صبحي الصالح) الطبعة الثانية ١٣٨٨ هـ — ١٩٦٨ م دار العلم للملايين ببيروت .
النظم الإسلامية (لحسن ابراهيم حسن وعلي ابراهيم حسن) القاهرة ، مكتبة النهضة المصرية ، ط ٢ ، ١٩٥٩ .
النظم الإسلامية (لغودفروا ديمومبين) نقلها إلى العربية فيصل السامر وصالح الشماع ، دار النشر للجامعيين ببيروت .
نظرية النسبية (للدكتور محمد عبد الرحمن مرحبا) بيروت .
نهاية السول ، شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول (للأسنوي) ومعه شرح البدخشي « مناهج العقول » ٣ أجزاء ، القاهرة .
نيل الأوطار ، شرح منتقى الأخبار (للشوكاني) ٨ أجزاء ، القاهرة ، المطبعة العثمانية المصرية ١٩٥٧ م .
الوحي المحمدي (للسيد الإمام محمد رشيد رضا) الطبعة الثالثة ، مطبعة المنار بالقاهرة ١٣٥٤ هـ — ١٩٣٥ م .
وفيات الأعيان (لابن خلكان) المطبعة الميمنية ، القاهرة سنة ١٣١٠ هـ في مجلدين .

٢ ـ اللغات الأجنبية

The Act of Creation (Arthur Koestler).

Cahier du Sud (L'arabe langue lithurgique de l'Islam, par Louis Massignon) 1935.

Dictionnaire de la langue française (Paul Robert) Art. Science, Paris.

Discours de la Méthode (Descartes) Paris.

Le dogme et la loi de l'Islam (I. Goldziher) trad. française.

Encyclopédie de l'Islam, 1ère éd Leyde, 1913, 2ème éd. Paris 1954.

Essai sur les doctrines sociales et politiques d'Ibn Tamiya (Henri Laoust) Le Caire 1939.

Etudes sur la Tradition Islamique (Goldziher) tr. en français par Léon Bercher, Paris 1952.

François Perrou interroge Marcuse qui répond, Aubier Editeur, Paris 1969.

Les garanties internationales des Droits de l'Homme (Brunet) Genéve, 1947.

The ghost in the Machine (Arthur Koestler) 1967.

The Innovators (M. Shanks) Pelican Books, London, 1967.

Introduction au Coran (Blachère R.) Paris 1947.

Il Paradosso della Tecnica, in Filosofia, Religione, Scienza (N. Abbagnano) Torino, 1967.

Les Libertés (Colliard) Paris 1959.

Linguistique et philosophie (E. Gilson) éd. J. Vrin 1969.

Logocentrisme et vérité religieuse (Mohammed Arkoun) in Studica Islamica, Paris, Maisonneuve Larose.

Muhammedanisme, H.A.R. Gibb., in the Series H.V.L. 1949.

Oeuvres diverses de Bukhari (Peltier) Paris.

Le Propléme de l'Etre chez Aristote (P. Aubenque) P.U.F. 1962.

Reflections on the Revolution in France (Edmund Burke) 1970.

Refutations des Sophistiques (Aristote) tr. française, Paris.

Science: a Means or an End? (W.R. Nelson) The Politics of Science, Oxford University Press, New York, 1968.

Science & Literature (Sir Peter Medawer).

Travaux et Jours, No. 5, 1962 Université St. Joseph, Beyrouth, La Limitation Volontaire de la Naissance dans l'Islam (Dr. Soubhi El-Saleh).

The Two Cultures, and a Second Look (P.C. Snow) New American Library, New York, 1952.

War and Peace in Law of Islam (Majid Khadduri) London 1955.

فهرس الموضوعات

الفصل الثاني : الإجماع ١٩ ــ ٢٨

الفصل الثالث : القياس والاجتهاد ٢٩ ـ ٣٨

علل التحريم في هذه الجزئيات تظل دون تصوير الحكمة الإلهية ١٢٦ — محاولة التوجيه تعين على فهم التشريع ١٢٦ — على هذا الأساس من تسليم الأمور إلى الذي شرعها بنى الإسلام الضمائر والمجتمعات ١٢٧ — إبطال عادات الجاهلية بتحريم البحيرة والسائبة والحامي ، ومعاني هذه الكلمات ١٢٧ — لا يحلّ إلا الله ولا يحرّم إلا هو ١٢٧ — طواف العرب في الجاهلية عراة في موسم الحج واستنكار القرآن لتلك العادة القبيحة ١٢٧ — « قل من حرّم زينة الله » ؟ ١٢٧ — تعلم المسلمون من نظائر هذه الآيات الورع الكامل ١٢٨ — كان المسلمون يسألون رسول الله عن الحلال والحرام ١٢٨ — « يسألونك عن الخمر والميسر » ، « يسألونك ماذا أحلّ لهم » ١٢٨ — عمر بن عبد العزيز لما أزمع أن يردّ ما لديه والصورة المشرقة لورع سلفنا الصالح ١٢٨ — نمتثل أمر الله لأنه هو الذي شرع لنا الدين ١٢٩ .

الفصل الثالث : المعاملات بين التشريع والتوجيه ١٣٠ — ١٣٤

توهّم بعض الناس أن المعاملة الحسنة الصادرة عن نية طاهرة تكفي ١٣٠ — توسّع بعضهم في مدلول المصالح المرسلة وتهاونهم بالنصوص ١٣٠ — الخروج في جمع المال مثلاً عن موارد الكسب الطبيعي ١٣١ — التعامل المحرم يختلط بالتعامل المباح ١٣١ — الدين في نظرهم مجرد المعاملة ١٣١ — الربا المعروف في الجاهلية كان أضعافاً مضاعفة ١٣١ — أكلة هذا النوع من الربا يشبهون المتخبط المصروع ١٣١ — « وأحل الله البيع وحرّم الربا » ١٣١ — قياس البيع على الربا قياس خاطىء ١٣١ — حرّم الربا لأنه استغلال واستثمار للضعفاء والمساكين ١٣٢ — هذا هو الربا الجلي ، الذي يُلعن آكله وموكله وكاتبه والشاهدان عليه ١٣٢ — في الحديث الصحيح ما يشعر أن هذا هو الربا الحقيقي ، لقول النبي بصيغة الحصر : « إنما الربا في النسيئة » ١٣٢ ابن القيم : « مثل هذا يراد به حصر

الباب الثالث

الشريعة الإسلامية والمجتمع العصري ١٤٩ ـ ٣٥٧

الفصل الأول : الدين والمجتمع العصري ١٥١ ـ ١٥٦

الفصل الثاني : القيم الإسلامية والتسارع التكنولوجي والحضاري ١٥٧ ــ ١٨٥

الفصل الرابع : المرأة المسلمة أمام التحديات ٢٠٢ — ٢١١

الفصل الخامس : تنظيم النسل في الشريعة الإسلامية ٢١٢ — ٢٣١

الفصل السادس : تربية الأطفال ٢٣٢ ــ ٢٤٠

الفصل الثامن : الواقعية في الفكر الإسلامي ٢٤٩ ــ ٢٦٠

الفصل التاسع : آفاق الدراسات القرآنية الحديثة ٢٦١ ــ ٢٩٥

كتب المؤلف المطبوعة

وتطلب كلها من

دار العلم للملايين

بـــيروت

١ - مباحث في علوم القرآن	الطبعة الرابعة عشرة ١٩٨٢
٢ - علوم الحديث ومصطلحه	الطبعة الثالثة عشرة ١٩٨١
٣ - دراسات في فقه اللغة	الطبعة التاسعة ١٩٨١
٤ - النظم الإسلامية: نشأتها وتطورها	الطبعة الخامسة ١٩٨٠
٥ - منهل الواردين شرح رياض الصالحين	الطبعة الثامنة ١٩٨٠
٦ - أحكام أهل الذمة (لابن القيم) تحقيق ودراسة	الطبعة الثانية ١٩٨١
٧ - شرح الشروط العمرية (مجرداً من أحكام أهل الذمة)	الطبعة الثانية ١٩٨١
٨ - فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية	الطبعة الثانية ١٩٧٨
٩ - نهج البلاغة - شرح وتحقيق	الطبعة الأولى ١٩٦٧
١٠ - معالم الشريعة الإسلامية	الطبعة الرابعة ١٩٨٢

١١ - La Vie Future selon le Coran, Paris, Vrin 1971